Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles

Paul Ricœur



teoría

traducción de
ADOLFO CASTAÑÓN

SER, ESENCIA Y SUSTANCIA EN PLATÓN Y ARISTÓTELES

por

PAUL RICŒUR

Curso dictado en la Universidad de Estrasburgo en 1953-1954
Texto verificado y anotado por Jean-Louis Schlegel





siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,
04310 MÉXICO, DF
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C 1425 BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38, 28010
MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS,
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Curso de Paul Ricœur, Estrasburgo, 1953-1954, difundido por el Centro de documentación universitaria, primera edición, Sociedad de Edición de la Enseñanza Superior, 1982.

En su testamento Paul Ricœur prohibió formalmente la edición de sus cursos. Sin embargo, como las ediciones SEDES publicaron el curso sobre Platón y Aristóteles con un isbn en 1982 el comité editorial decidió que éste fuera reeditado por Éditions du Seuil.

primera edición en español, 2013

isbn 978-607-03-0520-7

primera edición en francés, 2011

título original: *être, essence et substance chez platon et aristote*

impreso en mujica impresor, s.a. de c.v.
camelia núm. 4
col. el manto, iztapalapa
09850, méxico, d.f.

NOTA SOBRE ESTA EDICIÓN

Enseñado y publicado en forma mimeografiada en Estrasburgo durante el año universitario de 1953-1954, este *Curso* (así lo llamaremos en el presente libro) fue sin duda alguna pensado y preparado desde 1949, si no es que antes, como hacen constar los archivos dejados por Paul Ricœur. Ese año, en efecto, enseña sobre "Platón y el problema del alma"; de este *Curso* quedan dos series de documentos manuscritos, titulados "Problemas del alma en la filosofía de Platón" (125 páginas manuscritas) y "Platón y lo divino" (45 páginas manuscritas). Presentan palabras abreviadas y tachaduras. El expediente del curso 1953-1954 que se conserva en los archivos, está compuesto, por una parte, de un cuaderno entero y cuidadosamente manuscrito: "I. La esencia y el ser en Platón" (96 páginas); "II. Aristóteles" (100 páginas); este último comprende numerosas páginas íntegras del futuro *Curso* mimeografiado, pero no incluye todavía el manuscrito definitivo sobre el texto de Aristóteles. Por otra parte, está compuesto por un fascículo incompleto (59 páginas) del *Curso* mimeografiado bajo una cubierta que trae las siguientes menciones: "Paul Ricœur/Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles/Curso dictado en la Universidad de Estrasburgo en 1953-1954".

Para establecer la edición del *Curso*, han sido utilizados, además de la primera versión de 1954, el texto mimeografiado de la Sorbona (1957), y sobre todo la edición del libro encuadernado en cartón de 1982; todos llevan, en la página del título, la mención "Curso dictado en Estrasburgo en 1953-1954". Así, para el trabajo de edición del *Curso*, hemos dispuesto de tres "ediciones" del mismo documento mimeografiado para uso de los estudiantes (1954, 1957, 1982). El primero realizado en Estrasburgo, y del cual Ricœur no cambiará ni una coma, lleva sin duda la marca de la época y de sus instrumentos; su calidad no es excelente (letras a veces amontonadas unas sobre otras para corregir errores de dedo en la transcripción, griego antiguo puesto a máquina pero sin los acentos y con numerosos errores, transcripciones del griego muy defectuosas...). El segundo texto mimeografiado, realizado en París, en 1957 por el CDU (Centro de Documentación

Universitaria), corrige algunos inconvenientes del primero con, en particular, una reescritura sistemática y precisa, hecha a mano, de las citas en griego antiguo. Pero poniendo aparte esta reescritura —que es preciosa a pesar de todo, en razón de las rectificaciones que aporta a los numerosos errores del primer mecanoscrito— el *Curso* "editado" en París en 1957 es idéntico al de Estrasburgo. La edición realizada en 1982 por el CDU y la SEDES (Sociedad de Edición de la Enseñanza Superior, 88 Blvd. Saint-Germain. París, V) retoma, en forma de libro encuadernado, el facsímil mimeografiado del CDU de París-Sorbona. Su gran mérito estriba en la realización de una edición clara y "limpia", pues el griego antiguo ha sido restituido aquí en caracteres tipográficos griegos con sus signos diacríticos (acentos, espíritus...). Pero el texto es íntegramente el de las dos precedentes "ediciones" de Estrasburgo y de París (y conserva las erratas y los diversos errores, así como las referencias equivocadas).[1]

Ricœur nunca se decidió a volver a revisar su *Curso*, pese a que tuviese una conciencia muy viva, más todavía a lo largo de los años, de sus límites, aunque sólo fuese a causa de los numerosos trabajos de calidad publicados después de 1953 sobre Platón y Aristóteles, así como las nuevas traducciones que incluyen diferencias importantes. Como es el caso en tantas obras posteriores del filósofo, el *Curso* es efectivamente el fruto de una lectura precisa de los textos de Platón y de Aristóteles, pero también de numerosos ensayos y comentarios sobre sus obras. Más bien, antes que decidirse a retomarlo al precio de un trabajo considerable, Ricœur prefirió dejarlo en ese estado, en la forma y en el contenido, a pesar de la insatisfacción que sentía por él, dejándolo continuar su carrera como "Curso de la Sorbona".

El texto que aquí volvemos a publicar sigue sin cambios, pero ha sido preparado según los criterios editoriales vigentes y debidamente anotado para satisfacer las necesidades de los lectores actuales.

Este trabajo se reveló más complejo de lo previsto. Baste aquí precisar las intervenciones, correcciones y modificaciones —muy limitadas— que fueron efectuadas. Es probable que un buen número de imperfecciones iniciales se deban al paso del texto del estado de "manuscrito" al de "mecanoscrito", también puede ser que al principio la publicación de un "curso" mimeografiado haya escapado a una relec-

[1] Agradecemos al señor Stéphane Bureau el habernos transmitido sus propias correcciones de esta edición. [E. francés.]

tura y a una corrección sistemática de las pruebas —un trabajo al cual Ricœur prestará atención más tarde y con mayor rigor si se creen las pruebas releídas y corregidas de las matrices de otros cursos mimeografiados, que están presentes en sus archivos

- Por lo que hace a la presente edición fueron despejados los bastante numerosos errores o faltas de ortografía. La principal fuente de correcciones proviene sin embargo de las referencias incompletas o erróneas a las obras de Platón y de Aristóteles. Las hemos corregido sin señalarlas para no sobrecargar el texto, a partir de traducciones antiguas o recientes (es posible pues que algunas referencias que han sido rectificadas correspondan a las traducciones empleadas por Ricœur). Fuera de estas correcciones de errores más o menos importantes, el texto mismo queda sin cambio alguno. Hemos dejado tal cual el empleo no unificado de las mayúsculas y de las minúsculas de las palabras importantes (las palabras "Idea", o "Dios" o "Ser", y otras más).

- La puntuación, a veces errónea, poco coherente, ausente o que no corresponde a los actuales criterios, ha sido revisada; sin embargo, fuera de las correcciones necesarias, los cambios efectuados lo han sido únicamente en aras de una mayor legibilidad, evitando toda corrección arbitraria o inútil. Para evitar aparecer pesados o pedantes, no hemos señalado esas modificaciones que no tienen ninguna pertinencia para los sentidos del texto (y si ése es el caso —que es raro— han sido señaladas).

- El curso trae numerosas palabras y expresiones en griego antiguo, con o sin su transcripción; en muchos casos sólo se da la transcripción sola; en otros sólo existe la grafía en griego antiguo. Hemos conservado, corrigiéndola si fuese necesario, la grafía en griego antiguo y remitido (en nota) a la transcripción en alfabeto corriente; el conjunto de las transcripciones del griego (las que fueran hechas y las nuevas) ha sido unificado. Cuando Ricœur da la grafía en griego antiguo *y* su transcripción, las unimos con el signo de igual (=). De manera general, habida cuenta del retroceso del conocimiento del griego antiguo, hemos querido restituirlo con la mayor claridad y los máximos esclarecimientos posibles, para beneficio de los lectores que no han tomado clases de griego.

- Las citas. *a*] Hemos dejado en el cuerpo del texto las referencias de las citas de Platón y de Aristóteles, así como las referencias a otros autores antiguos. Como lo hemos dicho, todas las referencias han sido verificadas completadas o restablecidas cuando eran inexactas;

en muchos casos no encontramos la referencia precisa o exacta; *b*] hemos remitido a notas las referencias a las obras de los comentaristas modernos que se encontraban en el cuerpo del texto, completando y corrigiendo las referencias cuando era necesario; lo señalamos así con la mención (AC) (autor citado en el texto y puesto abajo en nota al pie de la página); *c*] el *Curso* incluía notas a pie de página de Ricœur, que señalamos con la mención (PR) (o sea Paul Ricœur); *d*] todas las notas que carecen de mención se deben al editor que asume en consecuencia la responsabilidad de ellas.

Al efectuar esta tarea, hemos comprobado, como ya lo hemos dicho, distancias importantes entre las diversas traducciones existentes, a la vez por lo que hace a Platón y por lo que toca a Aristóteles (sobre todo en el caso de este último cuyos textos —y en particular la *Metafísica*— presentan dificultades intrínsecas bien conocidas), pero hemos guardado naturalmente las traducciones que Ricœur utilizó y que datan en lo esencial de la primera mitad del siglo XX. Las que él cita provienen en general, en lo que toca a Platón, de la colección "Gillaume Budé" (las Éditions de Belles Lettres empezaron a traducir en los años veinte y treinta sus *Obras completas*) y, en lo que concierne a Aristóteles, de la traducción de Tricot aparecida con el sello de Vrin. Pero al parecer a veces consultó y combinó diversas traducciones (algunas de las cuales se remontan al siglo XIX). En todo caso, a lo largo del *Curso*, las citas (en particular de la traducción de Tricot de la *Metafísica* de Aristóteles no siempre han sido restituidas al pie de la letra por Paul Ricœur (llega a suceder también que las resuma o abrevie). Esto nos sorprende, pero nadie estaba obligado, como hoy, a citar estrictamente tal o cual traducción de un texto antiguo que había conocido innumerables precedentes. Sin embargo, por todo lo que está en juego para la interpretación podría ser de importancia —Ricœur fue perfectamente consciente de ello en adelante. A manera de ejemplo, señalamos a veces, en nota al pie, traducciones particularmente divergentes —divergencias debidas quizá a la elección de otra variante del texto griego. La verificación de esto último, que habría acarreado a su vez un examen minucioso de las ediciones críticas, carecía de sentido en el marco de esta edición.

El "Curso dictado en Estrasburgo en 1953-1954" no tenía ciertamente necesidad de mejoras, en apariencia de pura forma pero que hoy por hoy resultan útiles e incluso necesarias, para quedar tal como es y está: uno de los análisis más perspicaces de los dos monumentos

—casi contemporáneos y sin embargo divergentes— de la tradición metafísica. El haber reunido a Platón *y* a Aristóteles, en las rupturas *y* las continuidades del segundo con el primero, insistiendo ya en la función y en la crítica del lenguaje de la metafísica, no es la menor de sus originalidades.

JEAN-LOUIS SCHLEGEL

FIN Y PLAN DEL CURSO

La intención más lejana de este curso estriba en hacer una repetición de los fundamentos ontológicos de nuestra filosofía occidental, en comprender su intención por medio de la historia de sus albores.

Su fin más inmediato estriba en comprender el alcance del debate entre Platón y Aristóteles, y captar ahí el origen de un ritmo de nuestra filosofía. Resulta banal decir que este ritmo es el de una filosofía de la esencia y de una filosofía de la sustancia. Ello es en parte verdad. Pero la verdadera contribución de Platón y de Aristóteles a la metafísica está más allá. Platón no es solamente el teórico de las Formas y de las Ideas, sino aquel que ha rechazado con mayor vigor un platonismo elemental e ingenuo que podría hacerse el abogado de la teoría de las Ideas; a partir del *Parménides* se constituye una ontología de segundo grado que es la verdadera aportación de Platón a la ontología. Más aún, sería preciso comprender bien lo que llamaremos la ontología de primer grado, y volver a encontrar las razones muy poderosas de la teoría de las Ideas, ya que, igualmente, la meditación sobre las ideas de ser y de no ser no constituye una negación de la primera ontología, sino un cuestionamiento de sus fundamentos. Por eso nos detendremos en primer lugar en esta primera ontología cuya razón buscaremos en una justificación de la palabra humana más que en una explicación de la realidad; en ese plano se constituye la idea de un "ser verdadero" (*ontos on* = ὄντως ὄν[2]) que es precisamente la Idea. La ontología radical procede de un redoblamiento de la cuestión del ser: ¿qué es el ser de esos seres?, ¿de esas entidades auténticas que están siendo y que llamamos formas? ¿Bajo qué condición es pensable el ser? Esta ontología crítica nos va a ocupar en la segunda parte.

Pero Aristóteles no es menos difícil y complejo: lo simétricamente aparente de la esencia platónica es la sustancia aristotélica. Y sin embargo esta filosofía de la sustancia, que suele remitirse demasiado

[2] Recuérdese que cuando Ricœur usa las dos grafías —el griego antiguo y su transcripción al francés o a la inversa—, su equivalencia se indica con el signo de =. Cuando en el texto solamente existe la grafía en griego, remitimos en nota al pie a la transcripción en francés.

pronto a la de la sustancia sensible, física, resulta tomada, ella también, en una investigación del "ser en cuanto que ser". La *Metafísica* sólo trata la sustancia sensible a partir de esta problemática radical, que estudiaremos en la primera parte del curso consagrada a Aristóteles. Más todavía, el objeto de la física sólo es introducido en la *Metafísica* como una etapa entre la dilucidación del "ser en cuanto que ser", y la determinación de una sustancia suprema, de una sustancia excelente, primaria; esta última doctrina se da como la realización del programa de la *Metafísica.* La estudiaremos en la segunda parte de este mismo curso. De pronto, la ontología aristotélica no es ya una simple antítesis del platonismo; la ontología radical de Aristóteles está con la de Platón en una relación mucho más sutil de continuidad y de oposición; eso es lo que habría que comprender para dar su verdadero alcance a la oposición demasiado simple de una filosofía de la esencia y de una filosofía de la sustancia.

I. PLATÓN

PRIMERA PARTE
"EL SER VERDADERO" O LA IDEA

El tema de esta primera parte es el *índice ontológico* que Platón ha adjudicado a las Ideas o Formas; resulta difícil volver al origen del problema platónico: para ello es preciso olvidar la crítica de Aristóteles que es conducida desde el punto de vista de su propia filosofía; Platón habría atribuido a las Ideas, que no son después de todo más que *atributos* posibles de las cosas, la dignidad de ser que por derecho se les da a los *sujetos* de atribución, a las cosas mismas existentes. Si se comienza así, el platonismo aparece de entrada como un gran absurdo que ya no es posible repetir en sí mismo. Es preciso olvidar, además de la crítica de Aristóteles, la pregunta de Aristóteles, que consiste en comprender el "porqué" (el *dioti* = διότι) de las cosas existentes, y así pues dar razón de lo real tal y como es. Es preciso dejarse cautivar por el estilo de interrogación propiamente socrático y oír la pregunta que *él* nos plantea, a fin de desplegar todo lo que está implicado en su pregunta específica.

1. SIGNIFICACIÓN DEL *EIDOS* PLATÓNICO

La cuestión de la esencia nace de una pregunta formulada en los siguientes términos: "¿Qué es X?", por ejemplo: ¿qué es la valentía? ¿Qué es la virtud? (cf. por ejemplo *Laques* 190 c y siguientes).

Primera observación

¿Qué es lo que pregunta en tal pregunta? La pregunta sólo surge en su virulencia interrogativa para un interlocutor que ha entrado él mismo en una suerte particular de malestar, no un malestar vital, sino un malestar de conocimiento; el espíritu ya no está satisfecho con las respuestas en forma de enumeración, por lo tanto de coordinación: *Laques* 191 d ("no solamente... sino también"; "sino también... y... y..."); decepcionado por lo "completamente natural" de las primeras definiciones, inmerso en la coordinación de los aspectos o de las especies, el espíritu exige la subordinación a un carácter dominante, a un género soberano.

Segunda observación

La esencia se definirá como una *función de unidad y de identidad* (*Laques* 191 e). La idea es *una* (*mia* = μία) y la misma (*to auto* = τὸ αὐτό). Tenemos una idea *una* en lugar de múltiples casos (cf. *Hipias mayor* 288a: *auto to kalon* = αὐτὸ τὸ καλόν, que se traduce como "bello en sí", lo que indica la permanencia de la significación de nuestras palabras). Es precisa una mutación, un salto del espíritu para pasar del plano de la enumeración al plano de lo "mismo", de la extensión a la comprensión. La palabra *eidos*[1] = εἶδος, o *idea* (cf. *Eutifrón* 5 d: "cuál es la idea de...") significa esta función. Según Taylor, el término tendría un

[1] En el *Curso* se escribe *eidos*, pero *ei* es un diptongo en griego (εἶ se pronuncia "ei" en español), y la palabra *eidos* que entró en la filosofía con la fenomenología, se escribe sin acento de ningún tipo.

origen geométrico y significaría el contorno de una figura. Ross muestra que Platón tomó la palabra del vocabulario popular; la palabra ya estaba sobredeterminada en ese momento: indica el contorno externo, pero también la estructura interna (*Beschaffenheit*) de una figura. La palabra *eidos* tiene ya un sentido semi-lógico (lugar de una especie en una clasificación); es la apariencia que toma una cosa cualquiera.[2]

El sentido de la vista está en el origen de todos los sentidos de la palabra: el *eidos* es la forma visible (cf. latín: *forma*). Para Diès se da ahí una visualización de lo inteligible y el inicio de las sublimaciones sucesivas del ver (la contemplación), una transcripción platónica de lo visible a lo inteligible. La palabra *eidos* es ella misma "capaz" de esta transposición.

Tercera observación

La cuestión del *ser* subyace ya desde un principio a la función de la identidad de la esencia. El verbo ser está ya ahí: "¿qué es...?", "¿qué puede ser bien...?" (*Laques* 190 e). La cuestión trae siempre consigo el verbo "ser" (cf. *Hipias mayor* 288 a); el verbo "ser" está afirmado dos veces; las cosas *son* bellas y ellas *son*: "Si existe una belleza en sí", como traduce Croiset, "las cosas que tú dices *ser* bellas lo *son* en efecto[3]" el ser como existencia aparece como fundamento del ser, como cópula: esto *es* bello, si lo bello mismo *es*. Es cierto que *Hipias mayor* 292 c-e omite el verbo "ser" empleado absolutamente. La cuestión del ser de la esencia será enseguida como la cuestión redoblada de la esencia. La cuestión final del platonismo está ya planteada al principio, a saber en los dos empleos de la palabra "ser". Entrevemos el difícil problema: ¿cuáles son las relaciones de los dos usos del verbo "ser", como cópula y como existencia absoluta? Todo el platonismo consiste en deslizar de un verbo ser poco acentuado (y empleado en un tiempo

[2] Cf. W.D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 1951 (AC). [Recuérdese: se señalan con la indicación (AC) las referencias a los comentaristas modernos de Platón y Aristóteles, en el texto de Ricœur son puestas al pie en nota con referencias que a menudo han sido completadas.]

[3] La traducción de *Hipias mayor* por Alfred Croiset publicada en Belles Lettres apareció en 1920. [Para esta edición en español de Siglo XXI Editores, se ha empleado: *Platón. Obras completas*, traducción del griego, preámbulos y notas por María Araujo, Francisco García Yagüe, Luis Gil, José Antonio Míguez, María Rico, Antonio Rodríguez Huescar y Francisco de P. Samaranch, Madrid, Aguilar, 1966-1969, 1715 pp.]

personal) a un participio (*on* = ὄν), que traduce el latín *ens* luego al participio sustantivado (se pasa del *ti on* al *to on*) y enseguida a la *ousía* (que Gilson traduce como "estancia" [*étance*]. Parece que esta serie de equivalencias está presente desde el origen en el platonismo (la *ousía* aparece en el *Cratilo* 401 c). Hay posibilidad de permutar todas las funciones de la palabra "ser", según se [le] ve en el *Sofista* 246 a (*esti, on, to on, einai, ousía* = ἔστί, ὄν, τὸ ὄν, εἶναι, οὐσία).

Cuarta observación

¿Cuál es la *relación de la esencia con las cosas*? El vocabulario platónico es muy flexible al principio. Desde el *Laques*, la relación de la esencia con las cosas es una relación de *inherencia* (192 a): la esencia está *en* las cosas. La enumeración se vuelve a tomar desde arriba y está fundada en la definición. La esencia domina las cosas para reunirlas, para retomarlas. La intención ontológica no separa aquí la esencia y las cosas: en los primeros diálogos, esta relación de inherencia es practicada pero no reflexionada; por eso el vocabulario platónico es vacilante: la esencia está dentro, "en", a través, *dia*. La identidad está presente *dentro* de la variación, la unidad circula *a través* de los casos (*Menon* 74 a, 77 a: Platón se ve llevado a decir ahí que ella es el *todo* de las cosas múltiples, que se tornará lo "universal" aristotélico). En todo caso, no se trata todavía aquí de una relación de *imitación*. La relación de imitación, dominada por el modelo matemático, aparecerá en una reflexión sobre las formas matemáticas, así como sobre la inadecuación de la copia con el modelo en el orden moral; sustituirá a la participación, a la *methexis* que, al principio, designa la relación inversa, la de las cosas con su esencia. En los primeros diálogos, en efecto, la esencia *es* y *está* en las cosas, inversamente las cosas *tienen* esencia (*Menon* 72 a) (la traducción francesa no respeta la construcción de la palabra *methexis*, "participación", que significa "tener parte en"): es una relación dialéctica entre el ser y el tener. El ser de la esencia es el tener de las cosas. *Menon* 72 c acerca así los dos verbos: por eso las virtudes *son* lo que *tienen*. Su instrumento de existencia (ese "por lo cual" ellas son) es su haber esencial. Al principio del platonismo, lo posible es posible *de lo* real, y no lo posible *como* real. El interés del platonismo está primero absorbido *por la función de la esencia en relación con las cosas*; por eso el verbo "ser" no está acentuado primero. Platón

sólo insiste en el ser *en sí* cuando subraya la imperfección de la relación de la esencia con las cosas, en el momento en que desprenda que las cosas *no son sino* semejanzas. Insistirá entonces en la distancia, y no ya en la posesión entre las cosas particulares y las esencias. Lo sensible "al no tener" lo inteligible no podrá darlo, no podrá más que "recordarlo", evocarlo mediante la "reminiscencia". Habrá solidaridad entre la reminiscencia como semejanza lejana (y ya no implicación) y el conocimiento de lo inteligible.

Quinta observación

Desde el principio del platonismo, la Idea contiene un cierto *múltiple*: aunque sea unidad, se deja *analizar*. La condición misma de la definición que supone que si la idea es *una* en relación con sus ejemplos, es divisible en relación con sus caracteres (*Laques*, 192 b). La definición, en cuanto que sustitución de lo definiente (múltiple) por lo definido (simple) supone que, desde el principio, la Idea sea una pluralidad articulada: el *Sofista* no presenta pues innovación a este respecto. Se encuentra en los primeros diálogos la fuente común del problema platónico de la "comunicación de los géneros" y del problema aristotélico de la jerarquía género-especie. La comunicación de los géneros significa que ciertas nociones convienen entre ellas, y es esta conveniencia la que es atestiguada por la cópula. Una definición es una atribución en la cual la cópula está omitida: lo que define comprende la atribución sin el verbo ser. Por otra parte las mismas dificultades aparecerán a propósito de la definición y de la comunicación de los géneros.

Sexta observación

Desde el principio, el problema de la definición está vinculado al problema del *lenguaje*, por el *nombre*. ¿Qué es quien es titular de la palabra? La función de unidad y de identidad de la esencia está inscrito en el nombre. El problema de la esencia es el problema de la justificación del lenguaje; el problema de la crítica del lenguaje[4] ocupará el siguiente capítulo.

[4] Cf. Brice Parain, *Essai sur la nature et la fonction du langage*, Gallimard. "Bibliothèque des Idèes", 1943 (AC).

2. ESENCIA Y LENGUAJE

El problema de la esencia es idéntico al del lenguaje, al de la denominación. La pregunta: "¿qué es la virtud, el valor?" equivale a: "¿qué es aquello que *llamamos* la virtud, el valor?" El problema platónico es un problema de fundamento, de crítica del lenguaje.

1. ¿En qué es la esencia fundamento de la palabra?
2. ¿Qué nos hace conocer de la esencia el acto de denominación?

1. ANÁLISIS DEL *CRATILO*

En el *Cratilo*, las tesis están planteadas, en los términos del conflicto de la época, entre la "naturaleza" y la "convención". Esas tesis son las de Cratilo y de Hermógenes que afirman, una de ellas, que la denominación es "justa" por naturaleza, la otra, que la denominación es una "convención" que se ha vuelto costumbre. La solución es ambigua: ambas tesis son a la par aceptadas y rechazadas. La cuestión de saber si el lenguaje es "por naturaleza" o "por convención" es un problema de origen sofístico. Sócrates enfrenta las dos posiciones, pero no acepta ni una ni otra.

Pero va a trasponer el problema del hecho al del derecho: ¿cuál es la *destinatio* del lenguaje? Es significar la realidad. La significación es el fundamento de la denominación *justa*. Si el lenguaje fuera justo, sería el vehículo de la esencia. De hecho, el lenguaje no es fiel a la naturaleza de las cosas: según el mito del *Cratilo* (439 b), ha sido instituido por un "legislador ebrio[5]", aberrante, y lleva la marca de ese pecado original. Ese cambio de cara, esa oscilación entre las dos tesis quiere expresar la situación misma del lenguaje; por una parte, él es *signo* de realidad, pero al mismo tiempo corre el riesgo de ser un falso

[5] "Ebrio" está ausente de la traducción de Émile Chambry, GF-Flammarion, 1967, p. 471. Los nombres habrían caído "en una especie de torbellino" y ahí se habrían "confundido".

saber. El lenguaje se sitúa en el plano del equívoco. La etimología no puede ser la dialéctica, la ciencia. Esta compleja relación de fidelidad y de traición está en la esencia misma del lenguaje. La filosofía no consiste en examinar las palabras, sino las cosas mismas. Fuerza es advertir que el término de dialéctica aparece aquí por primera vez en el platonismo (439 a).[6] El verdadero saber llama a las palabras a la realidad. El buen dialéctico es el que va de las palabras a la realidad, es el buen legislador. Hacer una filosofía de la esencia equivale a hacer un llamado del lenguaje a la esencia que lo juzga.

2. ¿QUÉ RASGOS NUEVOS HACE APARECER EN LA ESENCIA MISMA ESTA RELACIÓN AMBIGUA DE LA PALABRA Y DE LA ESENCIA?

a] *Primer rasgo*: la esencia es lo que impide que todo sea invención arbitraria en el lenguaje.

Platón se apoya en la oposición clásica de su tiempo, entre lo que es "por naturaleza" y [lo que es] "por convención". Si el lenguaje es convención, tiene una historia como obra de los hombres. Pero no podemos encerrarlo en la historia: la esencia es lo que impide que todo sea convención en el lenguaje. El lenguaje viene al hombre, sin que el hombre pueda plegarlo a su arbitrio. El paso del *legein* al "logos" significa que no se puede decir cualquier cosa. La tesis de la convención, de un deslizamiento temporal de las significaciones, aparece en vínculo constante con la tesis ontológica del devenir universal. Por eso, en su primera parte, el *Cratilo* ataca, antes del *Teeteto* pero al igual que él, la tesis de Protágoras del "hombre-medida de todas las cosas" y le opone la *ousía,* medida del lenguaje. Ésta es una de las primeras veces (con *Eutifrón* 11 a) que el ser es nombrado bajo la forma sustantiva de la *ousía*; la intención del sustantivo en antisubjetivista: "¿Crees tú que la *ousía* es propia a cada uno?" También, el hombre sería la "medida de todas las cosas", si el lenguaje no fuera más que convención (385 c). La *ousía* es la medida del lenguaje: el hombre, generador de significaciones, es él mismo medido por el ser de las significaciones (383 d). El debate sociológico entre naturaleza y convención se torna en el debate ontológico ser-aparecer. El *dokein* es la medida del

[6] El "legislador dialéctico" no aparece aquí sino en *Cratilo* 390 c.

hombre, de la convención (cf. el vínculo entre lenguaje y apariencia en 386 a-c.). Más adelante, en 386 e, Platón define un ser para sí, un realismo de las significaciones. El *problema de la esencia* es el problema de un lenguaje absoluto, de un lenguaje "justo".[7] Si pudiésemos "ver" las significaciones, estaríamos ante el "nombre en sí" (*Cratilo,* 389 d); eso es lo que hace el legislador del verdadero lenguaje, con "los ojos fijos sobre lo que es el nombre en sí" (*ibid.*); ese legislador ideal sería precisamente el dialéctico.

Estamos así en la raíz del *realismo de las significaciones* (enunciado en 386 e). Efectivamente, una de las fuentes de la ontología de las esencias es el rechazo del subjetivismo y del historismo del lenguaje. La esencia es identificada al ser, la convención se reduce al aparecer. El lenguaje convencional es entonces el parecer. Ross pretende que Platón sólo se interesa en la existencia absoluta a propósito de las esencias matemáticas en razón de la desemejanza que con ellas se introduce entre modelo y copia. Pero la realidad de la esencia aparece desde el principio, a causa del problema del lenguaje. Si Platón se vio llevado a decir que la esencia preside a las cosas (*Fedón*) es por haber dicho que la esencia preside a las palabras (*Cratilo* 439 a). Si Platón dice que las cosas imitan a las esencias, es porque el lenguaje imita a las realidades. El problema de la imitación se plantea en primer lugar a propósito del lenguaje. Habría entonces que ir a las cosas mismas, evitando las palabras, pasar de la copia "verbal" al modelo "real". Quizá ésta sea una de las debilidades del platonismo: presentar los signos del lenguaje como pinturas, imitaciones, respecto de las realidades en sí que es preciso alcanzar saltando por encima de las "sombras" de las cuales las palabras son una especie. Esta vía es el trayecto de la caverna: la primera sombra es la palabra. Porque Platón ha partido del lenguaje, toda su filosofía de la esencia está marcada por él. El sentido preexiste a la palabra; el sentido es así la primera preexistencia, la primera trascendencia del ser al aparecer. Se puede añadir que el problema de la contemplación del modelo y de la imitación tiene su origen en el problema del fundamento del lenguaje, ya que el legislador ideal "mira" las cosas para "imitarlas" en las palabras (439 a). De ahí la idea, sin duda quimérica, de que nosotros también consideremos a

[7] Cf. Edmund Husserl, tercera *Investigación lógica*: idea de una gramática absoluta que sería la lógica (AC) [Las *Investigaciones lógicas* están traducidas al francés en la colección Épimethée, París, PUF, 2002] y al español por Manuel G. Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 2a. ed., 2 tomos, 1967.

los modelos directamente, sin las copias, y así pues que vayamos *a las cosas mismas, sin las palabras* (439 b). ¿Cómo es que la filosofía de las esencias lleva la marca de ese punto de partida lingüístico?

b] *Segundo rasgo:* este acceso al problema de la esencia por el lenguaje tiene una consecuencia inversa: toda la filosofía de la esencia lleva la marca de ese punto de partida lingüístico (Aristóteles, en *Metafísica* A[8] llama a *Cratilo* el primer maestro de Platón).

El acto fundamental de la palabra en Platón no es el de la puesta en relación, sino el acto de *denominación,* el acto de discriminación de la realidad, que consiste en fijar a las cosas un contorno verbal. En el origen, la reflexión platónica se enfoca no sobre el juicio, sino sobre el concepto. Además, hablar es querer decir algo a alguien: el lenguaje implica una intersubjetividad. Así pues, es a la par instrumento instruyente y discriminante; mediante el lenguaje "nos instruimos los unos a los otros y distinguimos las cosas siguiendo su naturaleza", se dice en 388 b; pero la denominación, es decir la discriminación toma ventaja sobre la instrucción de otro en 387 c; también el lenguaje sólo puede dirigirse a otro porque se remite en primer lugar a las cosas. Distinguimos primero las cosas por su "naturaleza" (*Cratilo* 387 c y 388 c). Hablar es una "praxis" que se remite a las cosas (πράγματα 387 c),[9] y aquello que da a las "cosas" una "naturaleza" es su *ousía.* La consecuencia es importante para toda la ontología platónica. El ser es *esencialmente* discontinuo; se da en principio en unas realidades múltiples, en *unos* seres. A causa de esta reflexión sobre el lenguaje, Platón se distancia desde aquí de Parménides, para el cual el no-ser es impensable porque el ser es *uno.* En Platón es, de inmediato, un plural.[10] La ontología platónica es una ontología pluralista: porque hay *unas* palabras, hay *unos* seres (*ta onta*). Al mismo tiempo, el platonismo es una filosofía comprometida en una reflexión sobre la relación de los seres entre ellos. Cada ser es lo que es, pero no es todo el resto. El ser y el no-ser son dos categorías que se implican: el ser es aquello que *es* y al mismo tiempo no es los otros seres. Parménides, por el contrario, había afirmado la identidad del Ser y del Uno. Platón está desde el principio más a ras de tierra. Una ontología pluralista es una ontología relacional. Según Diès, la filosofía de Parménides traería consigo

[8] 987 a 30.

[9] Léase: *pragmata.*

[10] Cf. Auguste Diès, *Autour de Platon. Essais de critique et d'histoire,* "Bibliothèque des Archives de Philosophie", Beauchesne, 1927, t. II, p. 476 (AC).

una cima única, mientras que, en Platón, discernimos "una serie de cimas discontinuas" (lo Bello, lo Verdadero, etc.): los que "verdaderamente están siendo". El platonismo es así la investigación de un campo pluralista de significaciones: la ontología está definida como una exploración de un paisaje donde hay cosas que ver, una "llanura de verdades". Las leyes de la esencia están implicadas en ese pluralismo:

—Ley de determinación distinta: pensar es, primero, *separar*, disociar, reconocer una cosa como no siendo las otras realidades. Filosofar es reconocer el contorno de un conocimiento en cuanto que él no es otro. En este sentido, el platonismo va en contra del kantismo para el cual pensar es vincular, recoger en la unidad una multiplicidad de apariencias. Para Platón, pensar es separar antes que vincular. El problema platónico es análogo en ese sentido al problema cartesiano de la claridad que sólo se cumple en la distinción, que consiste en pluralizar un campo que es en principio confuso (cf. *Cratilo* 386 e). Aquí es cuestión de "cada ser": la denominación es el acto distributivo que hace que haya "cada uno", que cada realidad tenga su naturaleza, cf. *Fedón* 78 d, *República* VI 490 b, VII 532 a, VI 476 a.

—Segunda Ley: el problema del ser, en singular, no es ya susceptible de definición. El platonismo se sitúa primero en el nivel del ser determinado, es decir, en el nivel de una pluralidad organizada de significaciones. Las ideas son conquistadas como seres; es preciso preguntarse entonces cuál es el ser de esas ideas, de esos entes que están siendo. El ser es indefinible, el problema del ser es el más oscuro de todos. La supuesta primera evidencia de Parménides se vuelve ahora la última evidencia. La uniforme oscuridad del ser y del no ser es la contraparte de ese principio de distinción. El ser (en singular) es aquello que no puede ser pluralizado, lo que es participado por las ideas, por los seres supremos que circulan a través de los géneros. Ya no será el ser *como* idea, sino el ser *de* la idea.

Conclusión de los capítulos 1 y 2

1] La función de unidad y de identidad de la idea es finalmente el corolario de un principio más fundamental, el principio de determinación de las esencias. Este último confiere, en el platonismo, una suerte de individualidad a las esencias. El *auto*, es el *ipse*, el en-persona que hace que toda esencia tenga un contorno que justifique su título de *eidos*.

2] La oposición epistemológica ser-aparecer y la oposición física ser-devenir coinciden desde el principio, porque coinciden en el lenguaje: el aparecer de las palabras es el devenir del lenguaje. Decir "las cosas son como ellas me aparecen" y "las cosas son fluyentes" es lo mismo. Platón siempre ha conducido un solo y único proceso contra Protágoras y Heráclito. Y es el "legislador ebrio" quien hace coincidir al "hombre-medida de todas las cosas" y al "todo transcurre"; el que da la medida falsa del hombre a la apariencia del ser, porque él mismo es errante y aberrante. Por esta razón la esencia, en recompensa, será función de unidad y de identidad: ante Heráclito, la esencia introduce una marca de alto, impide que las cosas se deslicen (*Cratilo* 439 d-e). El heraclitismo es para Platón la filosofía de la "nariz-que-gotea", del catarro (440 d), una filosofía morbosa. Las cosas escapan al cambio porque tienen una determinación distinta.

3] El lenguaje tiene en reserva otra línea de reflexión: la de las *relaciones.* La investigación del lenguaje produce la unidad de aquello que se ha creído que son dos filosofías diferentes. La palabra es denominación, pero también frase (nombre-verbo). El lenguaje es el primer "entrelazamiento"[11] (*Sofista,* 262 c) entre el nombre y el verbo. Una investigación de las relaciones está implicada en la investigación del lenguaje. El pluralismo de las significaciones implicaba una reflexión sobre el principio de determinación distinta; en compensación, la relación nombre-verbo pide una reflexión sobre las *implicaciones* y *exclusiones.*

En su primera frase, Platón insistió sobre todo en la discriminación de las significaciones, sobre la relación de lo sensible con la esencia homónima: ¿cómo cambian las cosas mientras lo Bello permanece? La relación de las cosas entre sí surge enseguida como un problema más importante. Pero bastaba desplazar la atención para hacer surgir en el primer plano el problema de la relación de las esencias, pues la investigación del lenguaje mantenía unidas las dos caras del platonismo.

[11] "Combinación" en la traducción de Émile Chambry, París, G. F. Flammarion, 1969, p. 131.

3. LA CIENCIA Y LA ESENCIA

I. LA "OPINIÓN" COMO NEGATIVO DE LA CIENCIA

El fin de los cuatro capítulos siguientes será elucidar las relaciones entre la ciencia (*episteme* = ἐπιστήμη), la verdad (*aletheia* = ἀληθεῖα) y el ser. Se trata de saber en qué actos del alma y en qué métodos de conocimiento la esencia, el ser son aprehendidos. A primera vista, esta investigación no debería enseñarnos nada, porque, en Platón, la ciencia no se define nunca por criterios subjetivos (criterios de certeza, de eficacia, de duración, de resistencia a la duda, etc.), sino siempre por su objeto (el problema cartesiano de la certeza no figura en el platonismo). Los criterios subjetivos no son nunca primarios: porque el objeto subsiste, la ciencia subsiste (cf. *Menón* 98 a, *Fedón* 66 a, 98 a sobre la necesidad y la permanencia en el alma de la ciencia). Los criterios psicológicos de la ciencia no son más que la sombra llevada al alma por los caracteres primeros que corresponden a la esencia, más todavía, no hay criterio epistemológico: la definición de la ciencia no parte de la reflexión sobre "las" ciencias existentes; por el contrario, las ciencias de la época son medidas por un patrón absoluto, "la" ciencia (cf. *Teeteto,* 146 d). Hay una dificultad para alcanzar la unidad, "aquello que es en-sí la ciencia". Platón trata el problema de la unidad de la ciencia como trató el de la unidad de la virtud. De la misma forma que las palabras humanas tienen que referirse a las palabras en sí, la ciencia es definida de entrada por la pureza de su objeto (*Fedón* 66 a-67 b: "ser puro", eso es "saber", y eso es captar lo que es "puro"; lo puro significa aquí "sin mezcla". La ciencia está bien definida por el ser y no a la inversa. El texto más claro a este respecto es el de la *República* V 476 d-fin[12]: "La ciencia, que se remite al ser, tiene por objeto lo que es." Y sin embargo, la inspección de los actos en los cuales se da la ciencia va a instruirnos acerca del ser de una manera inesperada después de esas declaraciones de principio.

[12] Más bien el Libro v 477 b-fin.

Primera sorpresa

Platón pasa mucho tiempo diciendo lo que la ciencia no es. La estructura de fracaso, la forma aporética de un diálogo como el *Teeteto* parecen indicar que la ciencia es lo que le falta a los conocimientos humanos recorridos en ese diálogo (a la sensación y a la opinión, a la opinión recta y a la opinión acompañada de razonamiento). La investigación platónica sobre las esencias cobra siempre un giro crítico: la "caza" de las esencias es una cacería que no parece tener éxito. Sucede lo mismo en Kant donde el ser es lo que veríamos *si* tuviésemos la intuición originaria. Ese rasgo nos da un primer grupo de análisis: la aproximación cabalmente negativa de la ciencia mediante la crítica y mediante el fracaso.

Segunda sorpresa

Vista desde el lado del objeto, la ciencia sólo parecería traer consigo un solo contrario: la ignorancia. Si la ontología nos obliga a pensar en función de contrarios, la ciencia nos fuerza a plantear intermediarios; no se da más que en esos intermediarios que son la condición misma del alma en movimiento entre dos límites que no alcanza nunca, la ignorancia y el saber total. Hay un intermediario que *no pertenece a la ciencia* y que tiene un estatuto particular: es la recta opinión. La cuestión estriba en saber si hay un objeto de la recta opinión.

Tercera sorpresa

Otro intermediario que está *en* la ciencia, sin ser sin embargo *la* ciencia absoluta es la matemática. ¿Cuál es el estatuto ontológico de la matemática? De acuerdo con los libros VI y VII de la *República*, la matemática es una etapa obligada en la purificación del filósofo, sin que su objeto sea él mismo de verdad un intermediario entre el ser y el no-ser.

Cuarta sorpresa

Plantear el problema del último término de la ciencia equivale a plantear el problema de la contemplación (*theoría*). ¿Es ella un acto efectivamente dado al hombre? ¿Es ella más que un simple límite, una especie de horizonte para la ascesis del conocimiento? El problema de la trascendencia de la esencia en el platonismo es el de la relación de la esencia y de la muerte.

La ciencia como aquello que falta a los conocimientos humanos. Análisis de la Carta VII *y del* Teeteto

a] La *Carta VII*, de cuya autenticidad ya no cabe duda, propone una escala del saber que difiere bastante sensiblemente de la propuesta en el *Teeteto* y en los libros VI y VII de la *República*. Lo que más importa en esta carta es la grave advertencia que acompaña este análisis de los grados del saber: es una severa puesta en guardia contra las pretensiones del tirano filósofo que se toma como filósofo en el poder. Dionisio de Siracusa había escrito un catecismo vagamente platonizante. Platón escribe esta carta para denunciar la impostura de la operación de Dionisio, que consiste en hacer creer que basta parlotear sobre las esencias, "platonizar", para ser filósofo. El sentido de la *Carta VII* consiste en denunciar una trampa de la filosofía de las esencias: la filosofía no es un parloteo anti-heracliteano sobre las esencias. La filosofía es difícil, exige siempre un esfuerzo, un sacrificio. La esencia no es lo más próximo, sino lo más lejano. Esta carta, que implica una moral del conocimiento, lleva el mismo acento que el último escolio de la *Ética* de Spinoza: "Todo lo que es bello es tan difícil como raro." El tiempo de la verdad es un tiempo que tiene su propia maduración, su propio ritmo, y es muy diferente del tiempo de la industria donde se puede siempre acortar un proceso de fabricación. Los sofistas han hecho creer que la educación filosófica era una técnica como las otras, que se puede apresurar y facilitar. Es una disciplina que tiene que ver más con la purificación de los misterios que con la técnica de los artesanos; la esencia es siempre la "vía" larga. El lenguaje platónico es aquí el mismo que el de los pitagóricos, el de Parménides: la filosofía es una vía, un viaje. El alejamiento de la verdad es una primera razón para multiplicar los grados del saber: el tema de los intermediarios es

introducido a título de progresión ascética. Cada estadio sólo está ahí como un negativo: no es todavía la verdad.

La *Carta VII* (342 a-344 d) enumera cuatro estadios, cuatro grados del conocimiento: el nombre, la definición, la imagen, la ciencia. La *ousía* sólo viene en quinto lugar; es "algo de quinta". El *Cratilo* nos había puesto en guardia contra las pretensiones de la etimología, que es una seudociencia: la definición, que figura aquí en el segundo grado del conocimiento, no es aquella que buscan los diálogos socráticos; cuando la ciencia se encuentra en un manual, la definición cae muy bajo, no es más que una paráfrasis del nombre; es incapaz de tomar su impulso en relación con el verbalismo, se queda como una exégesis de la palabra dentro del verbalismo. La esencia no es pues ni la definición ni la imagen (que Kant llamaría "construcción"). El "círculo en sí" es algo muy distinto de la definición o de la imagen del círculo. La ciencia se dice "en el alma"; ella es puro acto de pensamiento y no tiene soporte verbal o figurativo (material); la ciencia está en el *noûs*. Aquí la esencia tiene una "afinidad", una "similitud" con la esencia, es el "congénere" (cf. *Fedón*, homogeneidad del alma con las ideas). La ciencia es una manera de hacerse[13] conforme al ser. La esencia es más bien aquello a lo cual la ciencia tiende, aquello con lo cual confina. Se trata aquí de un límite de aproximación, de un límite de ascesis. La esencia es pues remitida al término extremo de la "cacería".

b] A partir de esta *Carta VII* podemos captar el estilo de fracaso del *Teeteto* como negativo de la ontología del saber.[14] ¿Por qué la ciencia se define aquí indirectamente por todo lo que ella no es? En el *Teeteto* la ciencia es primero el arte de refutar las falsas ciencias. La ciencia se presenta así como un límite o como la posición de un límite, un alto-ahí dirigido a toda filosofía de lo inmediato. Así está presente como hueco, presente-ausente en todo el diálogo. Es la crítica de lo primero inmediato, de lo "completamente natural", en el sentido husserliano que abarca la sensación, la opinión e incluso "la opinión verdadera acompañada de razón". La discusión más extensa se da sobre la sensación que es el objeto de una crítica enorme: todo eso está en juego en la primera parte del *Teeteto*. La verdad debe ser siempre reconquistada por una crítica, por una refutación del empirismo. Es una forma de

[13] "Hacerse": *sic* en el texto de Ricœur, y ciertamente, teniendo en cuenta el contexto, es la buena lectura.

[14] Cf. Goldschmidt [el título del libro de Victor Goldschmidt no está indicado, pero se trata sin lugar a dudas de los *Dialogues de Platon*, cf. *infra* p. 34, nota 11].

volver a empezar siempre por la duda que acerca todavía más a Platón a Descartes. "Lo que es seguro no es seguro." Es preciso recuperar el ser mediante una crítica del fenómeno y del fenomenismo. ¿Cuál es la pieza de resistencia del fenomenismo? La misma fórmula del *Cratilo* se le presta a Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas".

Pero el ángulo de ataque ya no es el mismo: mientras que en el *Cratilo* Platón ataca el lado subjetivo, el "a cada cual su verdad" o "la verdad propia a un cada uno", en el *Teeteto* critica la evidencia del parecer, la evidencia del sentimiento de percepción ("aquel que sabe siente lo que sabe", 151 e). Es el *aisthanomai*[15] lo que es atacado. El principio de la refutación descansa sobre la identidad de las tres tesis: el hombre-medida de todas las cosas (Protágoras), el movilismo ontológico (Heráclito), la ciencia-sensación (*Teeteto*). Por lo que hace al movimiento de esta refutación, Platón emplea una estrategia de la discusión que consiste en abundar en el sentido de la tesis empirista, y en radicalizarla hasta volverla insostenible. Este proceso de autodestucción consiste en conducir la tesis empirista a la hipótesis movilista y ésta a su fundamento, que es la indeterminación, la ausencia de contornos de la verdad, que hace que no habrá *eidos*.

Si se dice: "es verdad lo que pienso", es preciso decir que el sentimiento está en el instante; es definido por su surgimiento mismo, el "aquí-ahora" (*lebendige Gegenwart*[16] en lenguaje husserliano). Tenemos un sujeto variable para un sujeto siempre nuevo. Ahora bien, para Platón una filosofía del ahora no es posible. El encuentro, que es móvil él mismo, del ahora del objeto y del ahora del sujeto torna imposibles los actos humanos fundamentales arruinándolos en la indeterminación. De esta forma, la discusión se hace imposible: ¿Cómo discutir, contestar, si todos los apareceres tienen igual derecho? Además, ya no se puede legislar: hay una indeterminación de lo justo y de lo injusto (177 c-179 d). El momento más crítico se encuentra en la crítica de la "impresión": el pathos, "es aquello que padezco cada vez en el presente" (179 d). Si se toma en serio a la impresión, se advierte que es un no-pensamiento. El argumento principal se plantea en 181 c-183c: la indeterminación zozobra en el no-pensamiento y el índice de esta imposibilidad de pensar es la imposibilidad de un acto de denominación: imposibilidad más ruinosa que la de la discusión o de la legis-

[15] *Aisthanomai*: "percibir por los sentidos o por la inteligencia".
[16] Literalmente: "presente vivo".

lación. Ni siquiera puedo decir que la ciencia sea la sensación, pues la indeterminación de mi pensamiento me permite afirmar al mismo tiempo lo contrario, 183 a-b: la sensación es "tal y no tal", "ciencia y no-ciencia". Esto significa que el empirismo es una filosofía necesariamente muda. El fin del *legein* es el fin del *logos.* Para Platón, el pensamiento de lo que se mueve, es el absurdo mismo enunciado en una no-palabra, en un no-pensamiento. Así tenemos en esta discusión la calca en negativo del principio de la determinación distinta a la que hemos reducido la filosofía de las esencias. Ese principio está sobreentendido en el argumento que identifica la indeterminación a una no-palabra y a un no-pensamiento. Una crítica puramente sociológica que se atenga a criticar la fijeza del lenguaje en razón de su utilidad social y pragmática se queda en la superficie del problema. Para que haya "algo", tiene que darse lo determinado: para que se pueda pensar, es preciso que haya una discursividad de lo real que permita determinar un algo (eso que Kant llama síntesis de identificación, *erkennen, wiederkennen,* reconocimiento de un sentido que subsiste en su propio fluir. Igual que en Husserl).

La astucia, la ironía de Platón estriba en no decir la palabra final.[17] El diálogo se desarrolla hasta el final en este ambiente de la opinión, opinión recta, opinión con razón; el resto del diálogo consistiría en aplicar una "superación por aposición" (se añade solamente el epíteto "recto", luego "razonable") y no en una "superación por conversión". ¿Cuál es esta razón que se añade a la opinión? Al atacar al final del *Teeteto* la opinión verdadera acompañada de razón, Platón apunta al positivismo lógico que ve en la razón una función formal de síntesis: sería una especie de razón enterrada en la percepción. Lo que le falta a esta tesis es la presencia misma del ser (187 a) pues "el alma es un trabajo a propósito del ser."[18] Una cierta racionalidad no es todavía la ciencia. Sucede lo mismo por lo que hace a la crítica del segundo género de conocimiento en Spinoza: se trata todavía de un conocimiento por idea general, y no por esencia singular. No es "el goce de la cosa misma", como dice el *Breve Tratado.*

De esta forma, la verdad del ser es perseguida en vano a través del *Teeteto.* Sin embargo, el fracaso del *Teeteto* no es total: curiosamente,

[17] Cf. Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique,* París, PUF, 1935 (AC).

[18] La referencia a 187 a, con la cita que sigue, no parece muy exacta.

en el centro mismo del diálogo Platón nos entrega la clave: el conocimiento verdadero del alma es el conocimiento de los *koina*, de los "comunes."[19] Estos comunes nos conducen a la esencia con su *peso ontológico*, pues comparten el "eso es" en la medida en que el *esti* y el *ouk esti*[20] les resulta esencialmente presente. "Tú quieres hablar de la *ousía*[21] y del *no ser*, de la semejanza y [de la] desemejanza, de la identidad y de la diferencia, de la unidad en fin y de cualquier otro número concebible a su respecto..." (185 c). Y se pregunta: "¿Puede alcanzar la verdad aquel que no ha alcanzado la *ousía*?" (186 c). "¿Y ahí donde no se alcanzara la verdad podría nunca tenerse ciencia?" (*id.*). De esta forma, el acto en que se realiza la ciencia y la verdad de la ciencia, es "el acto por el cual el alma se aplica sola y directamente al ser de los seres" (187 b). Por lo que hace al "ser, es algo que en todos los géneros tiene la mayor extensión"[22] (186 a, cf. el *Sofista*). El ser no es una determinación, sino que circula a través de las esencias, de las determinaciones. Pero, ¿es una respuesta? La identidad verdad-ser es propuesta aquí como una *tarea* del conocimiento, es de esas cosas "que el alma se esfuerza en alcanzar por sí misma y sin intermediario" (186a). Ésta es la razón por la cual el *Teeteto* no tiene prisa por terminar (cf. 186c). Festugière dice: "El *Teeteto* no nos da el gozo del ser sino lo trágico del ser".[23]

¿Por qué el *Teeteto* no tiene prisa en terminar? La clave está en el retrato del filósofo (172 c-177 c) que hace contrapeso a la apología de Protágoras, en la cual se introduce al sesgo: es una respuesta existencial y no dialéctica donde el tema del fracaso se introduce como siendo de la esencia misma de la filosofía.

Este retrato del filósofo constituye una suerte de pose en el centro mismo del diálogo y al mismo tiempo nos entrega su verdadera intención. Hace contrapeso al retrato de Protágoras, que caracteriza no solamente una tesis sino también un estilo filosófico: el sofista es el hábil, el que se complace en lo absurdo, el que "pesca en agua turbia", el sofista está cómodo en el seno de la movilidad universal; ahí donde

[19] Traducción de Diès (AC)

[20] *Esti*: "es"; *ouk esti*: "no es".

[21] En este contexto, la traducción de *ousía* es pues "ser".

[22] Traducción de Chambry en GF-Flammarion: el ser "es aquello que es lo más común a todas las cosas", *op. cit.*, p. 127.

[23] Sin referencia en el *Curso*. Sin duda se trata del libro citado más adelante: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p. 63, n. 59.

no hay diferencia entre lo verdadero y lo falso, se contentará con un criterio de salud y de utilidad; no cambiará las opiniones que valen todas lo mismo, invertirá los "estados" perjudiciales como un pasajero cuyos discursos serían los remedios.

La verdadera refutación de Protágoras, es la apología del filósofo y no el argumento que refuta, [una] especie de "testimonio" que coincide con el tono de la *Carta VII*. El tono de este retrato del filósofo es de un gran pesimismo, de una gran amargura. Es el proceso de la mundaneidad. El sofista está cómodo aquí abajo, es el hombre de la situación de urgencia, como el político (172 c). El filósofo es, por el contrario, el hombre de la paciencia, del largo rodeo; pero al mismo tiempo, está de sobra en los asuntos humanos, desadaptado (cf. Gorgias, el filósofo "frente a las bofetadas").[24] *El optimismo de la verdad está ligado a un pesimismo de la vida*: "Es imposible que el mal desaparezca, Theodoro" (176 a). Por esta razón, la filosofía no solamente es una vía, un "ascenso", como diría la *República* sino también una huida, una "evasión". "De aquí abajo hacia lo alto evadirse lo más pronto posible." La evasión consiste en "asimilarse a Dios en la medida de lo posible". Ahora bien, se asimila uno volviéndose justo y santo en la claridad de espíritu (*meta phroneseos*). Así, el éxito filosófico en el plano de las ideas está ligado a un fracaso en el plano de la vida: no hay que olvidar que la filosofía está ligada a una conducta de fracaso. Platón, ¿está realmente tan lejos de la ontología negativa de Kant? Pues en Kant, también, lo incondicionado es aquello que la razón plantea para limitar las pretensiones de la sensibilidad; la crítica de Protágoras anuncia el mismo movimiento. A este propósito se plantea un problema importante y doble:

— concerniente a *Platón*: ¿hay en él una huella de una intuición verdadera en esta vida? ¿Hay un segundo inmediato o es que la *theoría* es solamente la más lejana esperanza, que está ligada a la doble "cifra" de la reminiscencia y de la muerte?

— concerniente al *platonismo*: el platonismo ha atravesado la historia como una filosofía de la contemplación. Ahora bien, el neoplatonismo ha planteado que el alma puede hacerse *noos* y encontrar su apoteosis en la unión con la esencia. ¿Esta apoteosis del alma en la verdad de la esencia es el verdadero platonismo?

[24] Comillas agregadas por el editor.

4. LA CIENCIA Y LA ESENCIA

II. LA RECTA OPINIÓN COMO "INTERMEDIARIO"

¿La recta opinión es un intermediario del conocimiento verdadero en Platón? El *Menón* es por excelencia el diálogo de la recta opinión. La cuestión de saber si la recta opinión es un intermediario entre la inciencia y la ciencia remite a preguntarse si el *Menón* es un diálogo aporético o un diálogo terminado. Como va a verse, a pesar de su respuesta positiva sobre la recta opinión, es un diálogo que fracasa en relación con la ciencia.

a] *Introducción de la noción de recta opinión en el* Menón, *por la "aporía"*

Es preciso tomar siempre un diálogo de Platón en su unidad dramática. Al final del primer tercio del *Menón*, la noción de recta opinión es llevada como una respuesta a una larga investigación que es un fracaso: la recta opinión aparece como una respuesta del alma a una situación de fracaso. La primera pregunta del *Menón* es la siguiente: ¿puede enseñarse la virtud? Es un problema característico en la época: la pregunta equivale a preguntarse: ¿hay una moral en forma de saber transmisible? (cf. *Menón* 72 c, 74 a, 77 a). Se trata de tres ensayos que desembocan en tres fracasos; el tercero es un ensayo para definir la virtud por la justicia. En ese momento, Sócrates es comparado al pez-torpedo que entumece todo lo que toca (80 a-c). Sócrates declara allí: si incomodo es que yo mismo estoy incómodo. En relación con ese punto muerto de la discusión aparece la cuestión de la recta opinión.

b] *El viraje de la "aporía" a la "investigación"*

La recta opinión aparece por vez primera en relación con la idea de investigación. "Cómo buscar una cosa de la que no sabes de ninguna manera lo que es [...] y suponiendo que tú la descubres, ¿en qué la

vas a reconocer dado que no la conoces?" (80 d). El análisis empieza sobre un obstáculo, una *aporía,* que no es una ignorancia inerte. La *aporía* es una ignorancia orientada, una ignorancia plena. En el malestar, hay como un presentimiento de lo que está por investigar (cf. la expresión: "lo tenía en la punta de la lengua": es como un reconocimiento en negativo de lo que se busca). El problema planteado es el del pre-saber, de la pre-ciencia. Platón asigna siempre al alma dos atributos, la dificultad y la investigación (a lo cual corresponden los verbos *aporein* y *dzetein*). El tema de la reminiscencia aparece por vez primera en el *Menón.* Sirve precisamente para elucidar de manera mítica ese estado del alma que es visitado por el presentimiento de lo verdadero. Platón quiere subrayar ese estado de fervor, de entusiasmo del alma que descubre lo verdadero sin poder todavía dar cuenta de él. La recta opinión es mucho más que una "hipótesis" (en el sentido moderno de la palabra); una hipótesis que se verificaría de inmediato. El nacimiento de la hipótesis está en Platón tocado de una aureola que es como una atmósfera irracional y casi mística. El problema de la recta opinión corresponde en Platón al problema del comienzo del advenimiento de lo verdadero en un alma, el problema del "crecimiento" de la verdad, que comienza y acaba subjetivamente, aunque en sí misma no comience ni crezca. El tercer verbo es *manthanein,* aprender: es lo que Platón llama la reminiscencia. Antes de que la reminiscencia sea una revelación de la anterioridad del alma a su cuerpo (81 d), representa el surgimiento (*Ursprung*) de la verdad en un alma. Con esta noción de trabajo del alma, estamos ante un intermediario psicológico ambiguo entre saber y no-saber.

c] El reconocimiento de lo verdadero

Pero la recta opinión es más que eso: va a ser el poder de *reconocer* lo verdadero antes de probarlo —tal es el sentido del famoso episodio del esclavo cuyo sentido se desnaturaliza si se dice que el esclavo descubre él solo la geometría como Pascal de niño y resuelve sin ayuda el problema de la duplicación del cuadrado. Si se examina de cerca el interrogatorio del esclavo, se descubre que su resultado es mucho más modesto. ¿Cuál será la andadura de esta interrogación? Hay que subrayar que el esclavo no hace geometría. Lo que está en juego en este pasaje es mostrar que el esclavo es capaz de participar en el interro-

gatorio y de responder correctamente sin recurrir a un argumento de autoridad (82 b). Es una manera de aprender de sí mismo que resulta bastante comparable a la luz natural de Descartes. Cuando el esclavo se equivoca una primera vez en 82 e, Sócrates le hace ver a Menón: "Tú ves, Menón, que me limito a preguntarle", "yo no le enseño nada". La recta opinión es la participación en el interrogatorio, la capacidad de ser alguien que responde: la recta opinión está esencialmente ligada al diálogo; el esclavo es tratado como discípulo y no como cosa, y, a ese título, toma parte en un interrogatorio que comprende ensayos y errores. Por esta razón, la investigación conlleva dos seudosoluciones, sugeridas por la inercia de las palabras (el "doble", o bien "a medio camino"). En 84 a-b el esclavo se preocupa, pero esta preocupación no es puramente negativa: Sócrates dice del esclavo que, si no sabe, al menos no cree saber.

Pero Sócrates y no el esclavo indica el medio de encontrar la solución que es la de dividir cada cuadrado por su diagonal. La recta opinión no es capaz de hacer una matemática, sino que permite la participación mediante un interrogatorio de la resolución de un problema. El problema que es suscitado aquí es el de la *espontaneidad* del descubrimiento (85 d) en el sentido en que el esclavo reconoce la verdad como una dimensión de su propia alma —como "interior" a sí mismo— y no como el fruto de una enseñanza "exterior". Platón compara por última vez esta espontaneidad con la noción de "investigación" (86 b-c): "la existencia de la verdad en el 'alma'" (86 b) significa que es "posible investigar"; más aún, Sócrates habla ahí de un "deber de investigación" (*dein dzetein* = δεῖν ζητεῖν) que debe incitarnos a salir de la pereza. Platón mismo reduce su mito de la reminiscencia a un llamado a alentar al esfuerzo: se puede encontrar (*heurein* = εὑρεῖν) la verdad porque se la posee en sí. La recta opinión es la verdad como "hallazgo".

Ahora estamos en situación de responder a la pregunta inicial: ¿en qué sentido la recta opinión es un intermediario de la ciencia?

d] *Relación de la opinión recta y de la ciencia*

Tres rasgos caracterizan a la opinión recta en relación con la ciencia.

- No es un grado del saber al cual correspondería un grado de ser, sino solamente un intermediario *psicológico* cuyo sentido aparece si se

considera que el alma misma es un intermediario. Esta noción de recta opinión provino no de una epistemología, sino de una pedagogía o de una "psicagogía", como dice Robin. La recta opinión es el devenir de la ciencia en el alma (85 c).

- Una nueva función va a aparecer cuando volvamos al problema dejado en suspenso, es decir, la cuestión de saber si puede ser enseñada la virtud. Entonces aparece una función *pragmática*, en el plano ético de la recta opinión. Esta opinión no podía aparecer en el plano de la matemática, en el que la recta opinión se reabsorbe en la ciencia mediante el progreso mismo de saber, sino sobre el plano de la moral y de la política, en el que la recta opinión va a establecerse, a volverse un nivel del alma para ella misma. La recta opinión de los políticos es el problema de aquellos que han tenido éxito, de Pericles, del Sabio Solón. Pero estos últimos no están en el plano de la ciencia, no han sido capaces de formar discípulos, no han sido maestros, lo cual significa que no hay ciencia política (la lengua griega enlaza las tres cosas en la misma raíz: el maestro, el discípulo, el saber, el enseñante, lo enseñado, lo enseñable: "una cosa en la que no hay ni 'enseñante', ni 'enseñado' no es 'enseñable' ", 96 c). Es en esta función pragmática donde la opinión es recta ὀρθῶς (= *orthos*, 97 a-b); esta rectitud es comparada a la cualidad de un guía que conduce a algún lado, pero sin ser capaz de dar cuenta mediante la ciencia de su rectitud tendrá una "rectitud para la acción" (97 b). A ese título, la recta opinión es una buena guía, quizá mejor que la ciencia: en política por ejemplo, la urgencia necesita la economía del largo rodeo (98 c), "la ciencia como guía no figura en la acción política" (99 b).

- En relación con el saber verdadero, la recta opinión es el estado inestable y fugitivo del alma, un[25] *Einfall*, una impresión fugitiva de la verdad: "Las opiniones rectas se escapan de nuestra alma mientras no las hayamos encadenado mediante un razonamiento de causalidad" (99a). Esta inestabilidad se ve confirmada mediante la comparación con la palabra de los poetas (99 c), de los adivinos, de los profetas, que "suelen decir la verdad pero sin saber nada de las cosas de las cuales hablan": su verdad es la verdad en el estado de oráculo. Merecen ser llamados "divinos" (θεῖους),[26] pero sin inteligencia. Su verdad es la verdad como sueño (onar = ὄναρ), como favor divino, como gracia

[25] En el texto del *Curso*: "una", pero *Einfall* es masculino.

[26] Léase: *theious*.

(*theia moira*), como visitación. Son calificados como divinos, pero para Platón, la palabra es a la vez elogiosa y devastadora. La recta opinión es una inspiración divina, una verdad como gracia y no como demostración.

Conclusión

De esta suerte este intermediario psicológico y pragmático resulta finalmente excluido de la ciencia. Por esta razón, el *Menón*, a pesar de su resultado positivo, es un diálogo "aporético". Sócrates lo concluye en efecto sacando la flecha del Parto (100 b): la virtud, "favor divino", no es saber, mientras no *sepamos* "lo que es la virtud *misma en sí misma*". La recta opinión es a la par un cebo y una trampa: ha puesto al esclavo en el camino de la verdad matemática, pero sostiene que el mejor hombre es el hombre de Estado fuera de la verdadera filosofía. Por eso el resultado ambiguo del *Menón* no contradice el tono intransigente del *Gorgias* que no hace ninguna concesión a lo relativo y a lo pragmático.

5. LA CIENCIA Y LA ESENCIA

III. "EL INTERMEDIARIO" MATEMÁTICO

El problema: el platonismo descansa en una *oposición ontológica* de dos términos: ser y parecer o ser y devenir. La crítica del *Cratilo* y del *Teeteto* muestran la solidaridad existente entre el *dokein* (= δοκεῖν) según Protágoras y el *genesthai* (= γενέσθαι) según Heráclito. ¿Cuál es entonces el alcance de una teoría epistemológica de los intermediarios? Para esto es preciso ver en qué sentido las matemáticas tienen una función de intermediarios. Los objetos matemáticos mismos, ¿son seres intermediarios o bien solamente el conocimiento matemático tiene una posición intermediaria sin que el objeto matemático mismo sea un ser menor que el objeto ético por ejemplo?

a] Seres matemáticos y éticos sobre el mismo plano.
b] La unificación por el Bien en *La República.*
c] La alegoría de la línea recta.[27]

a] *Seres matemáticos y éticos sobre el mismo plano*

En los Diálogos que no son *La República,* los seres matemáticos, los seres éticos y los otros ejemplos de Ideas son tratados exactamente desde el mismo ángulo: las Ideas matemáticas son Ideas como las otras, y nada autoriza a decir que son menos Ideas que las otras. Si en los primeros diálogos los ejemplos son sobre todo de orden ético, es sobre todo por razones de circunstancia concernientes al objeto mismo de investigación (el valor, etc.). Pero hay también objetos estéticos como el de lo Bello en el *Hipias mayor* (*auto to* = αὐτὸ τό). Es sorprendente que el *Fedón* dé como ejemplo típico de Idea ejemplos aritméticos o matemáticos: lo Impar, lo Igual, la Diada, la Tríada (75 c-d, 76 d, 78 d, 100 b). Se trata justamente de un diálogo cuyo talante es poderosamente ético e incluso místico y donde la cualidad misma del alma, de

[27] Más adelante, en la p. 46, se trata en *c* de "la alegoría de la línea dividida".

estar emparentada con las Ideas, aparece en una reflexión sobre los objetos matemáticos. Además, el peso de los ejemplos matemáticos irá creciendo en el platonismo; es él el que hará surgir una relación nueva entre los objetos sensibles y su Idea, relación que no es ya de inmanencia y de posesión (*methexis*), sino de modelo a imitación inadecuada (*mimesis*); volveremos a este punto a propósito de la preexistencia de la Idea. No solamente los ejemplos matemáticos tienen un gran peso en este punto, sino que tienden a devorar a los ejemplos morales;[28] de esta forma la Justicia en *La República* es una relación matemática de proporcionalidad entre partes del alma y de la ciudad. Y, finalmente, de creer a Aristóteles, todas las Ideas habrían sido números al final del platonismo, que habría dado así un giro hacia una meta-matemática. ¿Qué puede entonces significar la peyoración relativa de los seres matemáticos en los libros VI y VII de *La República*?

El *Teeteto* en 185 c da mezcladas[29] sin orden ni concierto, como objetos específicos del alma cuando razona "sola consigo misma" cualidades esenciales (lo caliente, lo frío), de las determinaciones que Aristóteles llamará más tarde categorías (ser y no-ser, lo mismo y lo otro, que serán géneros del ser), relaciones formales como la semejanza y la diferencia, estructuras matemáticas como lo Uno y los números, luego, más allá, lo Bello, lo Feo, el Bien, el Mal (186 a-b). Al mismo tiempo, Platón reserva misteriosamente al ser (*ousía*) una extensión más vasta: el ser se extiende a través de todas las otras esencias. Este texto nos hace presentir que hay dos puntos de vista posibles sobre las Ideas:

- El primero, que sería el punto de vista de la *enumeración* donde las Ideas, "cada vez" consideradas en sí mismas, es decir, en relación con las entidades sensibles del mismo nombre que ellas representan, no son menos Ideas las unas que las otras. Este punto de vista está ligado al principio de "determinación distinta" que nos ha parecido ser el origen de la Idea; la Tríada está en relación con los grupos concretos de tres objetos en la misma relación que el Valor en relación con los actos valerosos. Desde este punto de vista, habría más bien que privilegiar el ejemplo matemático por encima del ejemplo ético (cf. *Carta VII*: el Círculo en sí). En cuanto múltiple bruto, el mundo de las

[28] Cf. Joseph Moreau, *La construction de l'idealisme platonicien*, París, les Belles Letres, 1936 (AC).

[29] De hecho, este pasaje opone la vista y el oído, el sonido y el color, lo salado y lo no-salado...

Ideas es un mundo plano,[30] o más bien no es un "cosmos". Hay cada vez cada Idea; este punto de vista del "cada uno cada vez" (ἕκαστος ἑκάστοτε) —del *hekastos hekastoté*— es aquel donde los seres matemáticos son también seres al igual que los seres éticos. Pero no es el único punto de vista posible.

- A partir del momento en que se pasa de la *enumeración al orden*, las Ideas ya no son del mismo rango: el privilegio de la *ousía* en el *Teeteto* nos advierte de ello. Este punto de vista del orden que impondrá a Platón el compensar el principio de la distinción mediante un principio de la "comunicación" —es decir, de la composibilidad— es tan primitivo como el otro: depende del discurso mismo que no solamente *nombra*, sino que *vincula*, *atribuye*, *compara*. Así pues, el problema de la jerarquización de los seres es susceptible de plantearse en una perspectiva del orden y no ya de la distinción.

b] *La unificación para el Bien en La República*

El hecho de que las matemáticas sean puestas en un lugar en los Libros VI y VII es algo que no se entiende si no se tiene en mente el contexto de conjunto; se trata de establecer "de qué manera y con ayuda de qué ciencias y de qué ejercicios, se formarán los conservadores de la constitución y a qué edad se aplicarán a cada estudio" (502 d). Así pues una reflexión sobre las ciencias se inserta en un proyecto político, en el marco general de una *educación* instrumentada en vista del gobierno por los filósofos. La jerarquía propuesta es entonces una jerarquía *pedagógica*, en vista de una práctica política. Es decir que el problema no se toma desde el lado del ser, sino del conocer. Es por esto que un poco más adelante los grados del saber serán tomados todos del sujeto y no del objeto (se opondrán la visible [ὁρατός] y lo inteligible [νοητός]).[31]

Por otra parte, antes de abordar la división de las ciencias, *La República* se enfoca de entrada en el *término último de la ciencia*: el Bien; "como tú me lo has oído decir con frecuencia, la Idea del Bien es el objeto de la ciencia más alta" (505 a). No hay que saltar este texto sobre la Idea del Bien (504 e a 509 c) para llegar directamente a la

[30] Y no "plana".
[31] Léase: *horatos* y *noetos*.

famosa división de la línea (509 c).[32] No se puede ir tampoco directamente a la alegoría de la caverna que abre el Libro VII 514 a. Los tres textos —el Bien-Sol, la división de la línea, la caverna— forman una totalidad que hay que tomar en bloque, y una triple introducción al examen detallado de las ciencias propias para formar al filósofo: examen que constituye lo esencial del Libro VII. Igualmente, el final del Libro VII[33] vuelve a esta larga introducción que era de nuevo la conclusión anticipada del conjunto.

No vamos a agotar hoy[34] este problema de la Idea del Bien en Platón. Solamente la tomaremos como una introducción a una jerarquía posible de las ciencias y de su objeto, en suma como principio de *unificación final.* Así, desde ahora el problema de la determinación distinta que pone todas las Ideas sobre el mismo plano se ve compensado por un problema de unificación final. Dejemos entonces de lado la cuestión de saber si este Bien es una realidad religiosa, un Dios —y la cuestión propiamente dialéctica de saber si se trata del Ser del *Teeteto,* el Uno del *Filebo,* o uno de los "géneros del ser" del *Sofista.*[35]

En este texto, su función es más que epistemológica: es aquello que "toda alma persigue" (VI 505 d). Así pues unifica investigación teórica y práctica, amor y conocimiento, y es presentado de inmediato como la suprema aporía, al mismo tiempo que el supremo fundamento: *Grund* y *Abgrund* (505 e). Lo que se compara al Sol es al mismo tiempo tiniebla (506 a). Por esta razón, no se dice del Bien lo que es, sino a qué se parece "su réplica más semejante".[36] Es la luz que mediatiza el color de las cosas y la vista del alma, que vuelve visibles a las cosas y videntes a los ojos (507 e: la luz es como un γένος τρίτος = *genos tritos,* un tercer género). De la misma manera, "lo que comunica la verdad a los objetos conocibles y al espíritu la facultad de conocer, tiene por asegurado que es la Idea del Bien" (508 e). De esta manera, la Idea del Bien no está ni del lado del alma ni del lado de las Ideas, aunque se diga de ella *tou agathou idea,* sino *un tercero* entre ellos como la causa, *aitia,* en el sentido de causa final. La Idea es como una suerte de

[32] De hecho, 509 d.

[33] Se trata según todas las apariencias del final del Libro VI de *La República,* cf. lo que sigue del texto de Ricœur.

[34] Cf. III^a parte, capítulo II; y II^a parte, capítulo IV, 3. [A.]

[35] Cf. a este respecto, Paul Shorey, "On the Idea of God in Plato's Republic", *Chicago Studies in classical Philology,* 1895 (AC).

[36] 506 e.

englobante, de causa final del encuentro del objeto y del sujeto. En este sentido, Platón dice que es preciso "poner más alto" que la verdad (de cada Idea) y que la ciencia, a "la naturaleza, ἕξις (= *hexis*),[37] del Bien" (509 a). Y para terminar, el texto más misterioso: de la misma manera que el Sol hace que las cosas no solamente sean vistas, sino que a él se debe el crecimiento y los alimentos, de la misma manera la Idea del Bien confiere a las Ideas, además de la facultad de ser vistas, "la existencia y la esencia" [*to einai te kai ten ousian*). "Aunque el Bien no sea en modo alguno la esencia, sino algo que la sobrepasa de lejos en majestad[38] y en poder" (509 b).

La Idea del Bien plantea entonces el problema del fundamento de la determinación de cada Idea al mismo tiempo que el fundamento del acto de conocimiento como acto común de lo inteligible y de la inteligencia. Este fundamento de lo múltiple de las Ideas en lo Uno del Bien es lo que introduce un principio posible de jerarquía en los seres. (Este principio de multiplicidad distinta es recordado en 507 b, πολλά, ἕκαστα = *polla, hekasta,* y está vinculado con la posibilidad de hablar y de definir.) Todo el problema de la jerarquía que vamos a encontrar en el pasaje sobre la "división de la línea" va a ser regido por un principio de unificación final.

Conclusión

Así pues si el texto decisivo es la división de la línea, la punta está contenida en este primer pasaje; se puede ya comprender que a los seres matemáticos como tales no les falta nada en relación con los otros seres (éticos principalmente); es el *conocimiento* matemático el que debe tener un defecto propio que le impide participar plenamente del dinamismo del mundo de las Ideas y *apuntar* hacia la Idea del Bien.

c] La alegoría de la línea dividida: jerarquización de lo inteligible

El texto principal para nuestra investigación es el de la sección de la línea en dos partes AC y CB que representan respectivamente lo "visible" y lo "invisible", y que se divide cada uno según la misma razón.

[37] Trad. Pachet, *op. cit.*: "modo de ser".
[38] Trad. Pachet, *id.*: "en edad".

VISIBLE			*INVISIBLE*	
A		*C*		*B*
	D	:		*E*
imágenes (conjeturas)	cosas reales (mundo de la creencia) Fe	:	objetos matemáticos (mundo del conocimiento discursivo) DIANOÉTICA	ciencia verdadera o dialéctica (mundo de la inteligencia) NOÉTICA

$$\frac{AD}{DC} = \frac{AC}{CB} = \frac{CE}{EB} = \frac{1}{n}$$

Primera observación: no tenemos aquí una jerarquía de objetos, sino una jerarquía de modos de conocimiento: el análisis está tomado del lado del conocimiento: conjetura, fe, conocimiento discursivo, inteligencia.

Segunda observación: el conjunto de lo visible (AC) es a lo invisible (CB) lo que, en lo visible, las imágenes (AD) son a las cosas reales (DC). ¿Qué significa la división de lo visible en dos secciones? Es la ficción en relación con la realidad, pero en el interior del mundo visible: es el mundo del sueño, de la alucinación, de los simulacros presentado para sugerir simbólicamente el valor de la división de la línea en el mundo inteligible. Ciertamente Platón no se interesa en el mundo que está por debajo de la percepción: sugiere dos relaciones importantes, a saber la división de la línea en dos partes y la división de la parte de la derecha en dos partes. La opinión está en falta con la verdad, como la ilusión lo está con lo sensible mismo. De la misma manera que el Sol es una parábola de lo Verdadero, una relación de proporcionalidad dentro del mundo visible es una parábola de la participación de lo invisible.

Tercera observación: la participación de lo inteligible se hace a su vez según la misma proporción: la sección matemática es a la sección dialéctica lo que las imágenes son a las cosas: es esta nueva proporción la única que es importante; pues la sección dianoética[39] es la única que Platón llama *intermediaria* (511 d). ¿Qué es lo que caracteriza a este estatuto intermediario? Es que hay dos déficits del conocimiento matemático: es tributaria de las figuras por una parte, y por la otra de las hipótesis no criticadas. *La República* 510 b: "El alma, al tratar como

[39] *Dianoeticos*: "que concierne a la inteligencia", *dianoema*: "inteligencia".

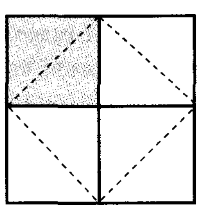
copias las cosas que precedentemente eran las que se imitaban, está obligada en su investigación a partir de hipótesis, en camino no hacia un principio, sino hacia una terminación".[40] Entonces Platón le dirige a la matemática el doble reproche:

- servirse de objetos reales "como imágenes";
- que esta investigación se hace a partir de hipótesis y en dirección no de la *arche* (principio), sino de la *teleute* (término).

El primer reproche —por lo demás claramente subordinado al segundo, como se verá— concierne a la función de las figuras en geometría y al mismo tiempo a los del simbolismo aritmético, ya que la aritmética es citada más adelante en 510 c (cf. Aristóteles, *Metafísica*, libro *Théta* 1051 a 22). Es el problema que encontramos a lo largo de la historia de la filosofía, en Descartes (matemáticas = entendimiento + imaginación), en Malebranche (el razonamiento sensible) y sobre todo en Kant, quien buscará su vía entre el empirismo y el logicismo mediante su teoría de la intuición *a priori* y de la demostración por construcción de conceptos. No hay que tener en cuenta demasiado pronto esta negación de Platón pues parece contradecir muchos rasgos de la obra geométrica de Platón mismo. Este reproche en efecto tiene tanto más peso cuanto que Platón ha hecho lo más posible por excluir lo sensible de las definiciones matemáticas mismas y de las manipulaciones materiales de la demostración. Para el primer punto, Mugler[41] ha mostrado que la obra de Platón como geómetra ha consistido en expulsar a lo sensible de las definiciones del espacio, de la línea, de la superficie, de los sólidos. En cuanto al segundo punto, la lucha contra las *construcciones* es comprobada por Platón mismo en el largo examen de la geometría del Libro VII 526 c, donde la emprende en contra de las geometrías pragmáticas que manipulan las figuras (527 a) y proclama la ruptura entre la inmovilidad del objeto matemático ("La geometría es el conocimiento de lo que siempre es", 527 b) y el orden de lo que nace y perece. Por esa razón la geometría "atrae el alma de lo que nace a lo que es" (521 d). Los objetos matemáticos son entonces seres estáticos que preexisten a toda construcción (521 d y también *Fedón* 101 c). Pero precisamente, Platón reconoció el límite de esta purificación de la definición

[40] Traducción Robin (AC) [traducción de Léon Robin para la "Bibliothèque de la Pléiade", t. 2, París, Gallimard, 1950].
[41] Cf. más adelante p. 50, nota 42.

y de la demostración matemática. A este respecto, el ejemplo del *Menón* es instructivo. ¿En qué momento intervienen las construcciones y cuál es su función? Tres construcciones, de las cuales dos son falsas (cuadrado de lado 4, luego 3) y una verdadera (cuadrado construido sobre la diagonal); las tres construcciones fueron hechas por el mismo Sócrates, en consecuencia no forman parte de la reminiscencia del esclavo que *ve* sobre la figura una vez trazada, en una intuición aislada e inmóvil. La construcción no forma parte de la ciencia en cuanto recuerdo. Al mismo tiempo, la intuición del esclavo "salta" de un momento al otro: la definición del cuadrado, *luego* la igualdad de las diagonales, *luego* la división en dos partes por la diagonal, *luego* la exitosa duplicación. Los intervalos entre las intuiciones, que corresponden precisamente a las construcciones son entonces "ensayos" de Sócrates, primero falsos, luego verdaderos; es el momento de *investigación* para el cual hay que tener "buen valor" (86 b-c). De la misma manera, en 81 d: "La naturaleza entera al ser homogénea y el alma habiéndolo aprendido todo, nada impide que un solo recuerdo (lo que los hombres llaman saber) lo lleve a reencontrar a todos los otros, si se es animoso y tenaz en la investigación, pues la investigación y el saber no son en total más que reminiscencia". La reminiscencia del esclavo es una vista inmóvil que responde al movimiento de la construcción por Sócrates. De esta forma, las figuras, en su textura sensible y en el movimiento de construcción que nace y que muere, se adhieren a los matemáticos en el momento de la investigación, incluso si es posible excluirlas del momento de la *verdad* que es un momento de "vista" inmóvil. Platón no piensa entonces que los objetos matemáticos *sean* las figuras mismas, sino que la figura forma parte del *trabajo* geométrico. Ése es el sentido de *La República* en VI 510 d-e: los geómetras "construyen razonamientos, sin tener en mente esas figuras mismas, sino las figuras perfectas de las cuales éstos son imágenes, razonando en vista del cuadrado en sí mismo, de su diagonal en sí misma, pero no en vista de la diagonal que traza; y de la misma manera para las otras figuras". Hay que subrayar que todas las palabras de este texto son importantes: uno se *sirve* de imágenes (idea de una praxis geométrica) para "hacer" el razonamiento; pero el objeto matemático en sí es el objeto verdadero; de ahí la oposición final del "investigar" (*dzetein*) y del ver (*idein* = ἰδεῖν). La figura puede ser excluida del *ver*, pero no puede ser excluida del *investigar*.



Esto nos lleva al *segundo reproche*. Las matemáticas "están obligadas a partir de hipótesis para dirigirse no hacia el principio sino hacia la conclusión". Solamente la dialéctica va de la hipótesis hacia la *arché*. Es a la vez el primer descubrimiento y la primera crítica del razonamiento hipotético-deductivo. El primer descubrimiento: "que trata como cosas conocidas" y "que pasa por todos los escalones que conducen como consecuencia a la demostración que se habían puesto en mente investigar" (510 c-d).[42] Cf. *Menón* 86 c-87 a. ¿Qué significa el reproche? Sólo cobra todo su sentido cuando se le acerca lo anhipotético de este pasaje y la Idea del Bien del pasaje precedente: por consiguiente, si se lleva el debate al plano metafísico. Como quiera que sea, se ha intentando ver ahí una crítica epistemológica (Mugler) enfocada sobre un procedimiento de demostración, la demostración "sintética" que va de las proposiciones ya demostradas a las proposiciones por demostrar. Pues, ¿cómo elegir el punto de partida entre los teoremas conocidos? Ése sería el modo de proceder de la exposición euclidiana, que esconde el momento del descubrimiento que está precisamente ligado a figuras y a movimientos en la figura. Se ha visto así en la interrogación del *Menón* que sólo avanza a tientas, por ensayos y errores: el momento regresivo sigue siendo del orden de la anticipación, es decir precisamente la posición de la hipótesis no crítica. El momento decisivo de la prueba en el interrogatorio del *Menón* es el momento en que se ha dado el salto al cuadrado cuádruple para encontrar el cuadrado doble; es más fácil dividir en dos que doblar: se va entonces de lo complejo a lo simple. ¿Platón deja entender por ahí que está descubriendo el método analítico? Mugler advierte precisamente que Proclo y Diógenes le atribuyen la invención del método analítico, pero reconoce el silencio de los sucesores de Platón, y el empleo raro de este método en Euclides. De todos modos, Mugler busca en el descubrimiento del tiempo monodrómico en el *Timeo*, la posibilidad de la discursión, de las construcciones y del análisis.

Pero lo que se reprocha al método matemático no tiene sentido fuera de la perspectiva del Bien que ha sido planteada en la alego-

[42] Sobre todo este tema, cf. Mugler, *Platon et la recherche mathématique de son temps*, Estrasburgo, 1948 (AC).

ría del Bien-Sol; esto no tiene sentido puramente metodológico, sino esencialmente metafísico: no andar al paso del principio anhipotético, no "dar razón" de las hipótesis tenidas por "evidentes" (*phanarès*). Los seres matemáticos son seres por suposición que se encierran de alguna manera en su propia evidencia, hipótesis no críticas y que así rompen el movimiento ascendente, ya que no proponen más que el movimiento descendente hacia el teorema por demostrar o el problema por resolver, llamados aquí "término" (*teleute* = τελευτή).

Rodier expresa de otro modo esta relación del conocimiento hipotético y del conocimiento anhipotético:[43] los seres matemáticos son *posibles*, el razonamiento matemático subsiste como necesario en lo posible; en efecto, a falta de ser vinculados al problema del Bien, están cortados del origen radical de las cosas; solamente la dialéctica es la ciencia de las *últimas realidades*. De esta interpretación hay constancia en *La República* misma (533 a-535 a), que identifica expresamente el *logon didonai*, "dar razón" (λόγον διδόναι, 533 c), y el acceso a la Idea suprema: la Idea del Bien. Las matemáticas flotan como un "sueño" (533 c); pero solamente el conocimiento verdadero del Bien rompe el sueño, el sueño de aquí abajo (534 c). De esta forma, Platón no dice ya, como en el *Fedón*, que es preciso recurrir a "algo suficiente", sino a lo anhipotético.

¿Qué puede entonces significar este enlace de las Ideas con la Idea del Bien por vía regresiva y ya no progresiva? Este inmenso programa sigue siendo muy enigmático (511 b). Pertenece evidentemente a otra dimensión distinta de la investigación de "cada" esencia y se introduce en una estructura o, más bien, en una estructuración del mundo de las Ideas cuyos diálogos llamados metafísicos (*Parménides, Sofista, Político*) dejan entrever los lineamientos. Platón se concentró primero en la ἀρχή[44] que da su objetivo a esta investigación, antes de llenar el intervalo entre una concepción de ideas "discretas" y el recurso a la *archê*.

Se puede decir en cualquier caso una cosa: remitir las Ideas al Bien es hacerlas entrar en *relaciones de conveniencia*, es decir en relaciones de composibilidad, donde la finalidad es más importante que la simple implicación de lo posible por lo posible. Es por esta razón que la Idea suprema se llama Bien, y no solamente lo Uno: aspecto ético o axio-

[43] Georges Rodier, *Études de Philosophie grecque*, París, Vrin, 1926, pp. 43-44 (AC).
[44] Léase: *archê*.

lógico del Bien. Rodier insiste en este aspecto en su célebre artículo. Dos textos confirman su interpretación:

- *Político* (283 c-285 a). Hay dos artes de la medida, dice el *Político*: "Pondremos por un lado todas las artes para las que el número, las extensiones, profundidades, anchos, espesores se miden con sus contrarios, y, por el otro, todos aquellos que se refieren a la *justa medida*, a aquello que es conveniente, τὸ πρέπον (= *to prepon*), oportuno, καιρόν (= *kairon*), requerido, δέον (= *deon*), todo aquello que tiene el medio entre los extremos" (284 e). De esta manera, la justa medida introduce un principio de apreciación crítica, un optimum, un mejor en relación con lo cual hay exceso y falta. Pero las matemáticas subsisten en la relatividad sin fin de lo más grande y de lo menos grande, de la relación recíproca que ignora la justa *medida* y así pues la *desmesura*. Este texto es muy esclarecedor, pues acerca esas reflexiones sobre las dos artes de la medida de la *política*: lo que se busca definir es el arte político o regio (sobre el paradigma del tejido). Ahora bien, no hay que perder de vista que el movimiento de *La República* tiene también una mira política: se trata de educar a los magistrados-filósofos. La insuficiencia de las matemáticas está en quedarse en la relatividad de la cantidad pura y en no acceder a esas relaciones de justeza sin las cuales no hay ni arte en general, ni política en particular (284 d). Este análisis es capital para situar a la Justicia, que está en el centro de la República: es una relación matemática en un sentido —a título de proporción—, pero es una *justa* medida entre las partes del alma y de la ciudad.

—*Filebo* 64 e-65 a, 66 b. El texto del *Filebo* va más lejos; aquí el contexto es diferente; se trata de justeza en las "mezclas"; toda mezcla requiere la confrontación de un principio de determinación y de un principio de indeterminación (*peras* y *apeiron*[451]), además es preciso un principio de valor ("la causa que hace su valor eminente o su falta absoluta de valor"): es el *metron* o más bien el *symetrón*, que es expresamente llamado "la potencia del Bien". De esta forma, el orden de lo mejor desborda el orden matemático, que es simplemente lógico y no axiológico. Por esta razón, en el orden final de dignidad, la medida viene a la cabeza, despues "la proporción, la belleza, la perfección", luego el intelecto y la sabiduría, luego solamente las ciencias (66 a-b).

[45] *Peras*: "término, fin"; *apeiron*: "infinito".

Conclusiones

Ahora estamos en situación de poder responder a la pregunta: ¿en qué sentido las matemáticas son intermediarias?

1] Este privilegio de las relaciones axiológicas de conveniencia sobre las relaciones simplemente lógicas del razonamiento matemático es pues el sentido probable de ese texto sobre la división de la línea. Esta primera conclusión está apoyada por la confrontación con la alegoría de la caverna, que pone el acento ético y ascético sobre la "anabasis" de la verdad. Es preciso acercar en particular todo este estudio metodológico de la línea de los dos pasajes donde Platón da la clave de la alegoría [*República* VII]: 517 a-c, donde el bien está expresamente identificado con el término del mundo inteligible, con "la causa universal de todo lo que hay de bien y de bello": y 532 a-d, donde Platón dice que es preciso ir de la esencia de "cada" Idea a la esencia del Bien, "hasta la contemplación del más excelente de todos los seres".

2] No hay entonces lugar para concluir que los objetos matemáticos como tales sean intermediarios, a pesar de lo que sobre esto dice Aristóteles (*Metafísica* 987 b).[46] La línea no es división en función de objetos, sino de conocimientos, y ello desde el principio (509 d).[47] Las Ideas de la *dianoia* son matemáticas porque recurren a imágenes y a hipótesis que frenan el movimiento ascendente y el acceso a relaciones de conveniencia y de optimum; las Ideas éticas tienen un privilegio, no ya de gran determinación *propia*, sino de *relación* más transparente con el principio supremo. Pero en principio todas las Ideas son susceptibles de esta comunión con el Bien (511 d): "Sin duda, aquellos que estudian los objetos de las ciencias están obligados a hacerlo mediante el pensamiento, no mediante los sentidos; pero porque los examinan sin remontarse al principio sino partiendo de hipótesis, no te parece que tengan la inteligencia de esos objetos aunque éstos sean inteligibles con un principio". Así los seres no tienen otra jerarquía que su aptitud para "*hacer ver más fácilmente la Idea del Bien*" (526 e).

[46] Libro A VI 987 b 15.

[47] Más bien: *República* VI 510 e y 511 a.

6. LA CIENCIA Y LA ESENCIA (FIN)

IV. EL "TÉRMINO" DE LA CIENCIA: LA CONTEMPLACIÓN

Todo en el platonismo —la crítica de la opinión y el estilo "aporético" de un gran número de movimientos y gestiones, el poder sugestivo y la decepción final de la "recta opinión", el valor propedéutico y el defecto mismo de las matemáticas— apunta hacia una consumación de la ciencia que sería *noesis*, es decir, ese momento de la inteligencia que no comporta ningún itinerario, ningún tiempo, ningún esfuerzo, que sería entonces visión simple, instantánea, en pleno reposo. Es este tema el que, a través del neoplatonismo ha hecho la fortuna histórica del platonismo. Todo resurgimiento del platonismo es algo como una apología de la *contemplación intelectual*, una celebración de la mística de la razón. Y sin embargo, esta contemplación de la que se espera el colmo de la claridad es el punto en el cual se concentran las mayores dificultades del platonismo.

Recorrámoslas en conjunto antes de detenernos en cada una de ellas.

1] El tema de la contemplación aparece en primer lugar ligado al mito de la existencia preempírica del alma: la primera visión, la visión original si así puede decirse, está atrás de nosotros, de tal manera que no pertenece a la historia del conocimiento humano. Ahí está entonces una primera vez la suprema claridad de la ciencia ligada al enigma del mito en general, y al enigma de un mito del tiempo en particular. Ahora bien, esta primera dificultad es menos una dificultad simple que un paquete de dificultades: el estatuto de la Idea como *realidad* separada aparece como inseparable de la existencia pre-empírica del alma; el mito del tiempo del alma, de una época del alma y aquel otro del "lugar" de las Ideas parecen bien inseparables.

2] Esta dificultad tiene su simétrica en una segunda: mi visión aparece como una calidad de alma por restaurar; ahora bien, el término de esta restauración parece inseparable de esta crisis de la existencia, la muerte. Por segunda vez, la visión está fuera de la historia: *adelante* y ya no atrás. Por segunda vez está ligada al doble mito del tiempo y

del espacio, ya no como mito del nacimiento, sino como mito de la muerte.

3] Si ahora, intentando rebasar el nivel del mito, buscamos sorprender, en el *movimiento de la búsqueda*, el *objeto* de la contemplación, aparece que este objeto no es cualquier Idea, sino el término del mundo de las Ideas, la Idea del Bien, según la *República*, lo Uno, según el *Filebo*. De pronto, la contemplación nos devuelve al problema de la *superación del lenguaje* y de las determinaciones y, si se ha hablado de un mito del nacimiento y de la muerte, a un mito del silencio.

4] Esto nos conducirá al problema de la función *metodológica* de la *theoría* que se nos aparecerá en compensación menos como la abolición de los discursos, que como su *fundamento* más allá del discurso: la intuición será entonces el principio de un nuevo discurso. Así nos veríamos conducidos a la conexión de la visión y de la dialéctica. Habremos entonces cernido por lo alto esta famosa "dialéctica" que habíamos advertido por lo bajo cuando provenía de las matemáticas. Tanto y tan bien que la intuición, llevada más allá del mito, tiene su sentido en suspenso mientras que no hayamos penetrado en el difícil problema de la estructura una y múltiple de cada Idea y de la totalidad de las Ideas en su dependencia con lo Uno. La intuición sería esta visión ciega que no ha terminado de recuperarse en la estructuración de una *dialéctica* inteligible.

Vamos entonces a seguir una recuperación dialéctica del contenido del mito. Este movimiento nos va a poner en el umbral de la segunda parte de este curso sobre la *dialéctica del Ser*.

1] *El mito de la visión preempírica*

Puede parecer perturbador que la visión, como término *por alcanzar*, sea presentada siempre por Platón como un despertar, como la restauración de una visión *anterior* que no pertenece a la experiencia actual. De esta forma, la realización de la ciencia está ligada al mito del comienzo de la ciencia en el alma, a la *Reminiscencia*.

Este vínculo aparece en los dos diálogos que tienen por tema central el "Eros" platónico: el *Banquete* y el *Fedro*.

a] El *Banquete* no hace aparecer todavía el vínculo con la existencia anterior, sino que sitúa el problema en su atmósfera mítica. Por esta razón, lo tomaremos como transición entre *La República* VI-VII y el *Fedro*.

La dialéctica ascendente de *La República* aparecía como una dialéctica puramente epistemológica, pero la realización de esta dialéctica nos remite no a sus grados —a los grados del saber—, sino a su dinamismo, a su impulso. La "erótica" platónica esclarece este dinamismo. Lo hace en el lenguaje mítico: en el *Banquete* ya no es Sócrates el que habla, sino una mujer inspirada que cuenta el nacimiento de Eros, hijo de Expediente y de Pobreza, "a medio camino del saber y de la ignorancia" (203 e-fin). En términos demónicos es el "intermediario", como las matemáticas lo eran en términos epistemológicos. Él es "el deseo de eternidad" que está en obra en toda investigación, en el *filosofar.* No es nada dudoso que se trate de la misma dialéctica en *La República* y en el *Banquete.* Platón tuvo cuidado de doblar la ascensión *intelectual* de la *República* hacia el Bien, con una ascensión del *sentimiento* hacia lo Bello: de los cuerpos bellos a las almas bellas, a las virtudes bellas, de los muchos en cada grado hacia la Idea pura de todo sensible.

Esta ascensión del sentimiento está expresada ella misma en términos religiosos de carácter iniciático. La intuición es entonces comparada a una "revelación", al término de la iniciación de la belleza en ella misma (210 c-211: *auto to kalon,* 211 d; *auto... ho esti kalon,* 211 c).

Pero esta intuición:

- se dice repentina (*exaiphnes* = ἐξαίφνης, 210 c), razón de las penas, pero ya no es pena;

- es expresada en un lenguaje de contacto: "tocar al fin" (211 b-fin);

- es enunciada en el lenguaje de una mística negativa: en veinte líneas hay veinte negaciones: *ni* génesis, *ni* destrucción, *ni* aumento, *ni* disminución, *ni* bello en este punto, *ni* feo en este otro, *ni* bello bajo tal relación, etc., *ni* accesible a la percepción como una fisonomía, *ni discurso, ni ciencia* (211 a-fin). Este último punto es capital pues anuncia una suspensión del discurso de la ciencia, como se verá en el tercer parágrafo. Es sorprendente que esta acumulación de negaciones enmarque la más alta afirmación, la que precisamente hasta aquí ha caracterizado a la esencia: ἀλλ'αὐτὸ καθ'αὑτὸ μεθ'αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν = *all'auto kath'auto meth'autou monoeides aei on:* "Pero (él se la representará más bien) en sí misma y por sí misma, eternamente unida a ella misma por la unicidad de la forma" (211 b). Hay aquí una sugerencia de que ésa debe ser no cualquier idea, sino una cierta raíz de las Ideas, el Bien de la *República* VI-VII; el empleo de la palabra *mathema* nos lo asegura (211 c fin): partiendo de las ciencias se llega para terminar a esta ciencia que he dicho..., etcétera.

Tenemos así la sugerencia de que el problema del discurso razonable es el de las *determinaciones* y de sus *relaciones*, pero que el problema del fundamento de la racionalidad se arraiga en una irracionalidad que exige esta subversión del lenguaje, es decir a la vez la realización y el estallido del lenguaje en el mito: por esta razón, Sócrates *deja hablar* a Diótima. Pero no se dice que el cumplimiento de esta nostalgia de la visión sea una posibilidad del conocimiento actual del hombre.

b] El *Fedro* empuja al mito hacia su término: para ver, hay que *haber visto*. El "haber visto" aparece aquí como el fundamento mítico del "saber". Aquí el mito se enriquece con sus múltiples armónicos:

- Es, en primer lugar, el mito de un "lugar" de las Ideas, lugar supraceleste, que es al cielo lo que la ciencia cabal es a la astronomía, ciencia matemática. De la misma manera, Platón habla de una "llanura de la verdad". Esta especialización mítica del "mundo" de las Ideas gobierna todo el realismo "ingenuo" desarrollado en 247 c-e:

- "la esencia vuelta realmente manifiesta";

- la visión como contacto, como tacto espiritual;

- la visión es también vista como *alimento*; la asociación del "ver" y del "comer" significa el final de la distancia del objeto.[48] El tema del alimento reaparece más adelante con el "ala" que se nutre de néctar (248 c).

- el alma se nutre de las Ideas y a primera vista se trata de las Ideas en plural: la justicia, la sabiduría. Se verá que por ahí se comprende la relación dialéctica de cada Idea con cualquier otra Idea y con el principio de las Ideas (igual que en 250 b);

- en seguida el mito de la pérdida de la visión, de la caída de las almas, o sea de la instauración de esta situación de *mezcla* descrita en el mito de Eros del *Banquete*. La caída es aquí el mito de la composición, es decir de la situación intermedia ambigua del alma, que es su situación actual;

- es en fin el tercer mito, el del despertar, el de la restauración: el amor aparece entonces como compensación de una caída (249 c).

[48] Cf. Pradines (AC) [la referencia no está precisada. Quizá se trata de Maurice Pradines *Philosophie de la sensation*, t. 1: *Les Sens du besoin*; t. 2 : *Les Sens de la défense*, Les Belles Lettres, 1932 y 1934].

Conclusiones

El mito de la visión preempírica solamente se comprende a partir y en el conjunto de una estructura mítica. Platón quiere sugerirnos que la racionalidad está mezclada con una triple irracionalidad que no es su contrario.

a] Un irracional del *fundamento.* Las determinaciones deben de estar fundadas en lo indeterminado, de la misma manera que el conjunto de lo condicionado remite a lo incondicionado. El tiempo aparece aquí como la anterioridad cronológica que sirve de cifra a una anterioridad lógica, o más bien a una anterioridad en relación con lo lógico. El tiempo figura aquí el comienzo radical en el orden *ontológico.*

b] Este primer irracional llama a un segundo: todo itinerario filosófico parte de un escándalo; de un desamparo inicial como cifra de la condición humana. Este "antes" constituido por la caída de la condición humana es previo en otro sentido al del fundamento; se trata de dar cuenta de una situación de confusión previa que es presupuesta por toda filosofía que comienza por la *aporía* (igual que en Kant, la situación dialéctica de la razón resulta de una *pretensión* de la sensibilidad a erigirse en absoluto).

c] El tercer irracional es el de un *impulso*: es el "delirio" irreductible al método. Todo lo que es del orden de la propedéutica, como, por ejemplo, las matemáticas, solamente es posible por un cierto movimiento del deseo. La restauración ontológica se hace mediante un "rapto", un "encantamiento". Habría que comparar esto con la "generosidad" cartesiana, con el "respeto" y con lo "sublime" en Kant, con la "emoción" en Bergson, con el *Streben* fáustico. Incluso en las filosofías más racionalistas, se da un recurso a lo irracional propio del devenir del alma, que es a la vez sentimiento y acción. Es el lado existencial de la progresión intelectual: la mediación en acción. Platón adopta la palabra "Belleza" para decir esta *dinámica afectiva* que subyace a la verdad. Es lo que Fouille llama el "esplendor de lo verdadero".[49] El *Filebo* en 64 b y 65 a, habla de la "potencia del Bien que se ha refugiado en la naturaleza de lo Bello".[50] Este triple irracional, al constituir una

[49] Citado por Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour,* París, Alcan, 1933, p. 224 (AC).

[50] La referencia exacta de la cita está en *Filebo* 64 c; no se encuentra tal cual en 65. Chambry traduce "potencia" por "esencia".

especie de estructura pítica en la raíz de la ciencia, se concentra en el tema de la Reminiscencia.

2] *La intuición y la muerte*

La intuición está ligada al mito una primera vez por el tema de la intuición preempírica. Está ligada una segunda vez por el tema de la inmortalidad: la consumación del deseo pasa por la muerte. En este sentido, la existencia filosófica solamente es una aproximación de la *teoría* y éste es el límite superior de esta aproximación.

El *Fedón* principalmente subraya este aspecto que podría llamarse el lado nocturno de la intuición. La "noche de la muerte" coincide con la "luz del entendimiento" cuyo mito es el Sol y que la figura de Apolo acompaña a través de toda la obra de Platón, desde el oráculo de la Pitia y la voz del *Daimonion* hasta la alegoría de *La República.* La visión es el fracaso de la vida.

Vamos a tomar el ejemplo del *Fedón,* no ya para la inmortalidad del alma sino para la progresión de la argumentación en dirección de la *theoría,* o sea para desprender las implicaciones propiamente epistemológicas de la doctrina del *Fedón.* El *Fedón* en efecto es a su manera una dialéctica ascendente, pero que no se termina en la visión, sino en la muerte. Todo nuestro análisis va entonces a descansar en esta notable estructura que Guéroult ha puesto bajo la luz.[51]

a] Nivel de exhortación y de la recta opinión

El *Fedón* no se mueve en el mismo nivel, pero se desarrolla en etapas diferentes del saber. Comienza con una exhortación que está en el nivel de la opinión verdadera. El alma así alcanzada es ella misma potencia de opinión (cf. *Teeteto:* sobre el alma que opina planteando los objetos por espontaneidad "ella misma por ella misma": αὐτὴ καθ'αὑτήν = *aute kath'auten,* 185 e, 187 a).

El grado del saber sobre el alma y el grado de la existencia del alma son pues apropiados el uno para el otro. El *Fedón* empieza entonces por una opinión recta sobre el alma en potencia de opinar.

[51] Martial Guéroult, "La méditation de l'âme sur l'âme dans le *Phédon*", *Revue de Méthaphysique et de Morale,* 1926 (AC).

Ésta es la razón de por qué toda esta primera parte es un discurso elocuente, sobre el tono de la convicción y de la esperanza. Convicción de que la filosofía es un ejercicio de desligamiento del cuerpo; esperanza de que el alma, después de la muerte, estará cerca de la verdadera[52] εὔελπις (*euelpis*, 64 a); esta esperanza está situada deliberadamente al margen de la autonomía filosófica, de la prueba propiamente dicha y claramente vinculada a una antigua tradición: *hosper palai legetai.*

Ciertamente, se trata de una experiencia que rinde cuentas, que "da razón" tal la "fe en pos del entendimiento" del *Proslogion* de san Anselmo. Pero es una esperanza que se zambulle en la creencia, singularmente en la creencia órfica. La filosofía es aquí reflexión sobre la religión. "Hay la posibilidad de que los instauradores de las iniciaciones no dejen de tener mérito, que hayan hablado con palabras encubiertas pero realmente." La convicción que se da por entendida es que lo religioso está dispuesto a esta recuperación filosófica, [que][53] no es una grandeza extraña e inadmisible para la filosofía. Aquí Platón anuncia la posición de Spinoza, de Hegel, respecto a la religión como *organon* de la filosofía.

Todo el esfuerzo del *Fedón* estriba en llevar a la claridad filosófica esta convicción, nacida en la esfera de lo sagrado, de que filosofar es ejercitarse a morir, mejor: "estar muerto", τεθνάναι (= *tethnanai*). ¿Hasta qué punto el *Fedón* logra recuperar filosóficamente el contenido del mito y transformarlo en evidencia intelectual? O, para hablar como Diès y Festugière, ¿hasta qué punto logra operar la trasposición filosófica?

Lo que está en juego es, desde el principio, una cualidad del alma ya no irracional, a la manera de los éxtasis órficos y dionisiacos, sino lúcida. Desde la primera parte del *Fedón*, el punto de la ruptura con el cuerpo (64 e) es llamado la *phronesis*[54] (65 a); por ella, el alma "toca" a lo verdadero (ἅπτεται)[55] o al menos es el deseo del ser, ὀρεγηται τοὺ ὄντος (= *oregetai tou ontos*). Más vigorosamente todavía: en *heo logidzetai* "se vuelve evidente para el alma lo que es realmente un ser". El primer nivel pertenece entonces ya a la filosofía y no a los misterios religiosos. Se trata de que el alma alcance a través de su pureza la pureza de su

[52] En el *Curso*: "del ", pero *euelpis* (literalmente: "buena esperanza") es femenino en griego. *Hosper palai legetai*: "como antaño se decía".

[53] Palabra faltante [supuesta por el editor].

[54] *Phronesis*: pensamiento, razón, sabiduría.

[55] Léase: *haptetai.*

objeto, que su "para sí" (*auto kath'auto*) sea del mismo grado que el para sí del ser; entonces lo puro será para lo puro, el deseo se moverá en el ver como contacto posesivo (κτησάσθαι τὸ εἰδέναι, 66 e; ἐφάπτεσθαι, 67 b).[56] Pero, si desde el primer argumento la reflexión sobre los misterios órficos ha tendido hacia la autonomía filosófica, ¿esta autonomía es capaz de realización?

b] Nivel del razonamiento hipotético

En el segundo nivel, el alma que medita sobre el alma se hace razonante. La "opinión verdadera acompañada de razón" del *Teeteto* corresponde a este nivel del *Fedón*; es también, en el lenguaje de *La República*, la *dianoia* la representada por la tercera parte de la línea. Dejemos de lado los dos primeros argumentos de este segundo episodio para considerar el más filosófico entre todos, para considerar el tercero (78 b), el que establece que el alma es aquello que se parece a la idea, porque es simple, "no compuesta" (*axuntheton*), "una y para sí", "idéntica", "accesible solamente a los cálculos del pensamiento" (*to tes dianoias ligismo*) e "invisible en sí misma" (80 a-b). En suma, el filósofo intenta razonar sobre el alma razonante como opinaba hace un momento sobre el alma opinante. Pero ¿ha alcanzado así un alma contemplativa? No, todavía no. Esta alma capaz de lo inteligible *no* es todavía *más que* semejante a la idea, "aquello que se parece lo más posible a la idea", "de la misma raza que la idea". Comprendemos la pizca de decepción que se adhiere a esta expresión, si la comparamos con el axioma de Parménides: "Pensar y ser son lo mismo" (fragmento 3: *to gar auto noun estin te kai einai*).

La contemplación sería realizada en esta vía si pudiésemos pasar de la semejanza entre el alma y la Idea a su identidad, que el mito del *Fedro* "realiza" en la metáfora del "tocar" y del "comer". Pero precisamente, el alma sólo es algo que se parece a la idea. Esta distancia subsistente entre el alma y el ser explica que la prueba de su inmortalidad sea difícil de administrar (aquí no nos interesa este aspecto del problema) y que el diálogo desemboque en ese lugar en una suerte de crisis: pues parecerse a la idea indivisible e inmutable, equivale a no ser más que una similitud de lo indivisible y de lo inmutable (*e engus*

[56] Léase: *ktesasthai to eidenai* y *ephaptesthai.*

ti toutou): *La República* y el *Timeo* no vacilarán en decirla compuesta, al menos hasta cierto punto.

Así pues el alma razonante sobre el alma razonante está todavía sometida a lo que *La República* llama hipótesis: no es pues solamente en las matemáticas donde el alma procede por hipótesis no criticada: aquí la simplicidad del alma es la hipótesis no criticada. Es ésta la razón por la cual la duda corrosiva es introducida por Cebes y Simmias: suponiendo incluso que el alma fuese simple, ¿no es susceptible de un aniquilamiento que, según la expresión de M. Guéroult en su artículo, concierne a su existencia misma y no ya a la destrucción de una esencia? ("De lo que se trata es de asegurar la indisolubilidad cuando se habla del alma no es de su esencia, sino de su existencia.") Aquí está entonces la posibilidad de una extinción que concierne a la "intensidad subjetiva cualitativa del alma" (*idem*), la posibilidad de una disminución existencial: "esta disminución es la usura del alma, esta intensidad es su existencia".[57] Es preciso entonces elevarse a un nivel superior en el cual el alma meditará no ya sobre las Ideas en general, sino sobre la Idea misma que estructura su propia existencia, en suma, su propio *ti esti*.

c] *Nivel de la dialéctica*

¿El diálogo alcanza en la tercera parte a la *theoría*?

El tercer nivel de argumentos descansa, como se sabe, en la participación del alma en una Idea específica, la Vida, que excluye la muerte. La demostración descansa entonces en una estructura dialéctica de implicación y de exclusiones entre Ideas: Alma implica Vida a título de atributo inseparable y Vida excluye Muerte. Entonces: Alma excluye Muerte. Alma-Muerte es una contradicción insostenible como Nieve-Caliente.

¿Es un ejercicio de *theoría*? Todavía no. ¿Por qué?

—No se puede hacer corresponder esta larga dialéctica con lo que *La República* llama el recurso al *antypotheton*; para que así fuese, habría que situar este sistema de Ideas en la luz del Bien: cosa que no hace el *Fedón*. Por esta razón, en el célebre pasaje del *Fedón* 101 d, que corresponde al texto de *La República* sobre lo hipotético y lo anhi-

[57] Guéroult, *op. cit.*, p. 486 y 487 (AC).

potético, no es cuestión del "principio absoluto" (ἀρχήν ἀνυπόθετον,[58] *República* VI, 510 b [y] 511 b), sino solamente de un recurso a "algo de suficiente" (*ti hikanon*). De hecho el argumento se mueve entre una pluralidad de Ideas, que son llamadas "hipótesis primeras" (*Fedón* 107 b). Festugière, quien como se verá, quizá insiste demasiado en la presencia mística del Bien y de las Ideas iluminadas por el Bien, está de acuerdo en que el ser absoluto de la Idea, en el nivel del tercer argumento del *Fedón* queda "en cierto sentido como objeto de fe".[59] Por esta razón Cebes y Simmias los tienen solamente por "seguros" (*pistai*), se "conviene" en ellos (107 b), al tiempo que se declara que las hipótesis exigen una examen más seguro (igual que 74 a-b, 77 a, 100 b-c); la *necesidad* sobre la cual se insiste a menudo (72 e, 73 a, 76 c-77 a, 77 b-c, 92 c-e) se mueve dentro de una esfera de verdad que está más acordada en bloque que fundada radicalmente, 99 e-100 b: "Refugiarse del lado de las ideas, para encontrar la verdad de los seres... que existe un Bello en sí, un Bueno, un Grande, entonces, si estás de acuerdo conmigo, espero a partir de ahí mostrarte que el alma es inmortal..."

—La ausencia de una referencia a un término último tiene por contraparte no solamente el carácter globalmente hipotético del argumento, sino su carácter *compuesto*. El argumento se mueve entre *Ideas*: desde este punto de vista, el *Fedón* es por demás importante pues anuncia la composición de las Ideas en el *Sofista*. En este sentido, el *Fedón* resulta un hito en la vía dialéctica que va del *Cratilo* al *Teeteto* - *Sofista* - *Política*; anuncia la apertura de una vía nueva, más allá de la alternativa brutal que opone a la movilidad de la opinión y a la inmovilidad absoluta del ser lógico; anuncia una técnica de las relaciones esenciales (lo que Platón llama la "comunicación de los géneros"), es decir la participación ya no vertical de lo sensible con un inteligible homónimo, sino lateral, de alguna manera de esencia a esencia. Pero la jerarquía de las esencias en el *Fedón* aparece como trunca: no se encuentra ahí nada que corresponda a la "intuición sinóptica" de la que se hablará aquí.

[58] Léase *archen anhupotheton*. Pierre Pachet (París, Gallimard, "Folio-Essais", 1993, p. 353) traduce como "no hipotético".

[59] Paul Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, Vrin, 1936 (nueva ed. 1975), p. 100 (AC).

d] *El final del Fedón*

La *theoría* platoniana sigue siendo tributaria finalmente de su punto de partida en el misterio religioso: en lugar de un último paso de la dialéctica a la intuición, conlleva un doble final, uno hablado, otro mudo.

El primero es el gran mito escatológico final: de esta forma al diálogo no le cuesta trabajo eslabonar el argumento más racional con un relato mítico del mismo nivel que el primero. La indestructibilidad alcanzada mediante el argumento es de inmediato identificada con la existencia en Platón (107 a). La creencia está pues muy cerca del argumento más lógico. Parece que el argumento está dentro de la creencia para racionalizarla, pero no la sustituye verdaderamente.

Significa que la representación plástica de un paisaje a imagen del alma purificada responde, a título de *mito del futuro*, a la representación de la existencia anterior. La dialéctica es así un episodio lógico tendido entre dos momentos míticos, donde el primero interpreta el papel de origen, y el segundo el de límite del esfuerzo.

Pero hay una segunda conclusión, que es la de la muerte misma de Sócrates contada por Equécrates, y que no es un simple apéndice al diálogo, sino, de una cierta manera, su cumplimiento. El "morir" de Sócrates cumple el "logos" de Platón. Su declaración —"filosofar es morir y estar muerto"— se cumple en el silencio. El equivalente de la *theoría* es aquí la cualidad misma del morir de Sócrates: pues Sócrates no muere en el desamparo y el abandono de Dios como Jesús cargado de los pecados del mundo, sino que muere en la serenidad y en la certidumbre, como un hombre que realiza su meditación.

En este sentido, se puede decir que la *theoría es inseparable de la cifra de la muerte.* La muerte que en la primera parte era un tema de predicación, de exhortación (*apología*) se ha vuelto un acontecimiento sin discurso. Solamente en este momento, el alma es puramente "*nous*" y está adecuada a las ideas. Aquí está la gran diferencia con Plotino quien sustituye a la semejanza del alma con la Idea la identidad del *nous* y del ser. El *nous es* los seres. El alma, al hacerse *nous,* es ella misma un inteligible que conoce a los inteligibles por una suerte de explicación de sí (*Eneada* v). Entonces la contemplación es actual y no ya en esperanza. Correlativamente, la realización por la muerte es eliminada en beneficio de una eternidad presente.[60] Pero Platón

[60] Cf. Volkmann-Schluck: *Plotin et la théorie platonicienne des Idées* (AC). [No he-

no dio él mismo este paso: es en la muerte donde la *theoría* se hunde.

3] *La intuición y la idea del Bien*

Si la intuición está fundamentalmente ligada al doble mito de la preexistencia y de la vida en el más allá, si entonces es el término anterior a toda filosofía y el término ligado a la muerte, se plantea la cuestión: ¿cuál es el estatuto de la intuición en la vida filosófica real?

Descompongamos la pregunta:

—¿De qué hay intuición? (§ 3).

—¿Esta intuición se realiza íntegramente por medio de la dialéctica? (§ 4).

¿De qué hay intuición?

a] A primera vista, toda Idea es capaz de intuición: la intuición está ligada al "cada uno" de las ideas (véanse las primeras lecciones sobre el principio de determinación distinta de las ideas). Hay una suerte de "presencia" de la Idea pura en el alma pura cada vez para cada Idea. Es probable que los "amigos" de las Formas, criticados en el *Sofista,* hayan interpretado así el platonismo sobre la base de una enseñanza equívoca de la que es testigo el famoso texto del *Banquete* sobre la intuición y el testigo: la intuición sería la vista de la *unidad* de la Idea más allá de los casos múltiples y de la materia sensible. Si fuera así, la unidad de la significación no sería simplemente algo presumido, construido, planteado, sino encontrado "en carne y hueso", y la Idea sería una estatua inteligible.

Lo que parece justificar esta interpretación es que la intuición está más allá del discurso, como un descanso del espíritu en la vista, más allá del movimiento articulado del pensamiento (*Banquete* 210 c-211 a; Carta VII 341 a).[61]

b] Y sin embargo Festugière muestra con mucha fuerza que la intuición tiene un objeto específico, el Bien o el Uno. La consecuencia, se verá en § 4, es que la intuición no excluye la dialéctica, sino que por el contrario la implica.

---

mos encontrado la referencia de esta traducción —probable— de Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Plotin als Interpret der Ontologie Platos,* Francfort, 1941.]

[61] La *Carta* VII en 341 c-d estaría aquí más conforme con el contenido del texto.

En efecto, no hay que separar la intuición del término de la dialéctica ascendente; es ese término el que está más allá del discurso. Dos textos fundamentales iluminan lateralmente el texto del *Banquete* (que parece vincular la intuición con cualquier Idea): son los libros VI y VII de *La República* ya estudiados desde el punto de vista del intermediario matemático, y el texto del *Filebo* sobre el Uno (13 c-27 e), al cual Festugière concede todavía más valor (porque disipa un equívoco que sigue vinculado al Bien y que es eliminado sustituyéndolo por lo Uno). Se recuerda que *La República* en VI 508 a-509 c[62] concedía al Bien el poder de volver conociente al sujeto y conocidos a los seres, y además de conferir a las Ideas la esencia y la existencia: el Bien aparecía entonces como el principio determinante de los seres esenciales. Pero sólo era él lo indefinible y lo que estaba más allá de toda inteligibilidad. Los antiguos comentaristas interpretaban en ese sentido a lo Uno del *Filebo* como aquello que confiere el ser a la Idea (cf. el texto de Olimpiodoro, *In philebum*: ἦν δὲ ἂν ἄμεινον τὸ μὲν ἕν (la forma una) πάντων (de todos los singulares) αἴτίον ποιεῖν, ἑνώσεως δὲ τὸ πέρας = *en de an ameinon, to men hen panton aition poiein, enoseos de to peras*).[63] El Bien ilumina entonces lo *Uno* del *Filebo* dejando presentir una composición del sistema de las ideas a partir del poder del "principio anhipotético" (sin duda pasando por los "géneros" supremos de los que se hablará más adelante y, a través de ellos, a la multiplicidad de las Ideas, las cuales son a su vez una y múltiples).

Pero, como reacción, lo Uno del *Filebo* zanja el equívoco de ese Bien que es Idea (pues tiene el poder de determinar las Ideas) y, más allá de la Idea; y entonces es el verdadero incognoscible, el determinante indeterminable, lo incondicionado del cual Kant dice que es exigido por la serie de las condiciones (esta corrección del *Filebo* sería presentida entonces en diversas alusiones de *La República* VI 506 d y VII 517 b-c). Rodier[64] interpretaba ya en este sentido el *Filebo* como una rectificación al libro VI de *La República* (el Bien que regresa a un papel de "soberano bien" para el hombre y para el universo).

[62] Cf. *supra*, p. 45.

[63] Citado por Festugière, *op. cit.*, p. 202, nota 2 (AC). [Este comentario del *Filebo* ya no se atribuye a Olimpiodoro, filósofo neoplatónico del siglo VI DC, sino a Damascius Damascenus (muerto hacia 544 d.C.), último sucesor de Platón que encabezó la Academia cerrada por Justiniano en 529.]

[64] *Op. cit.*, pp. 130-131 (AC).

Si se deja uno guiar por estos dos textos, parece que la intuición tiene como término privilegiado ese Bien-Uno-Causa más allá de las determinaciones esenciales ("causa", es decir fundamento que de las Ideas hace seres; se vuelve a encontrar ahí el *Fedón*, que confiere a la Idea la función de "causa": *Filebo* 58 a, 65 e, 67 a-b). De esta forma, el objeto de la contemplación no son las Ideas como tales, sino las Ideas *bajo la determinación de lo UNO.* A partir de ese momento, preguntarse si el hombre es capaz de la intuición es preguntarse si es capaz de acceder al término ascético de toda dialéctica ascendente —de ver el Bien—, en seguida si es capaz de esta intuición "sintética",[65] es decir de esta "a-percepción directa y global de toda la jerarquía de los inteligibles"—,[66] de esta intuición que captaría "en un solo y mismo acto las Ideas y sus relaciones" a partir de su raíz unificante y fundadora.

Festugière no duda de que Platón haya tenido ese *sentimiento de presencia, de contacto,* al que compara con la intuición, antes que "con la apercepción que se explicita por medio de una Idea".[67] Esto supone que se tomen al pie de la letra los términos del *Banquete*, de *La República* y del *Filebo*, a la manera de los neoplatónicos: "Estas conclusiones, lo confieso, solamente han podido obtenerse interpretando en su sentido literal ciertos textos del *Banquete*, de *La República* y del *Filebo*; era ése el método de los neoplatónicos y nuestros resultado concuerdan con los suyos".[68] Pero ¿no es "psicologizar" lo que toda la dialéctica de Platón tiende a "logicizar"? Festugière lo deja entender así al invocar "un hecho de experiencia psicológica que yo no sabría definir mejor que llamándola mística",[69] él ve ahí algo más que una sinopsis como la de la definición, un verdadero cara a cara con el Bien de *La República* y el Uno del *Filebo*, una unión superior a la producción de un concepto, una "unión inexpresable", un "éxtasis donde el espíritu pertenece a la Idea",[70] según la analogía del deslumbramiento solar.

Pero:

- la mística negativa del *Banquete* está en los labios de Diótima, no de Sócrates; hay ahí un motivo de escrúpulo;

[65] Festugière, *op. cit.*, p. 208 (AC).
[66] *Id.* (AC).
[67] *Id.*, p. 209 (AC).
[68] *Id.*, p. 234 (AC).
[69] *Id.*, p. 217 (AC).
[70] *Id.*, p. 224 (AC).

- el acceso al Bien no está comprobado como un éxito efectivo;

- pero sobre todo la intuición del Bien no puede ser efectiva si no es al mismo tiempo intuición de las Ideas en su "principio", si luego "sinopsis" y *theoria* no coinciden. Festugière mismo habla de esta "vía de las realidades en su ser y en su orden";[71] es preciso entonces ir hasta el final: la intuición del "principio" no es posible sin la *conclusión del sistema*, sin el éxito de la dialéctica. Pero Platón, ¿ha mostrado, al demostrarlo, el poder fundador de lo Uno en relación con todo el sistema de las Ideas?

4] *Intuición y dialéctica*

Es preciso entonces comprender ahora el vínculo fundamental de la intuición y de la dialéctica, del reposo y del movimiento, de la contemplación y del discurso. *La República* en el libro VII 537 c, reúne estas dos funciones de verdad en una expresión audazmente compuesta: el dialéctico sinóptico, ὁ μὲν γὰρ συνοπτίκὸς διαλεκτικός = *ho men gar sunoptikos dialektikos*. Esto consiste en ver todos los seres en un solo ser, lo múltiple de las Ideas, en el Uno del Bien. "Esta visión sintética de lo Uno y del Todo del Uno es la cumbre de la contemplación y de la ciencia."[72] Vamos a ver que esta liga de la intuición y de la dialéctica solamente aparece con plenitud en la *dialéctica descendente*, mientras que la dialéctica ascendente es un movimiento que apunta más allá del discurso.

a] Se encuentra una primera aproximación a esta síntesis de la intuición y de la dialéctica en el *Fedro* (265 d-266 c; 270 a-272 c; 277 b). La Idea no aparece ahí como una estatua de verdad, sino como implicada en un doble movimiento:

- de implicación en un diverso que Platón identifica con la definición y que él asimila a una visión unificante (*sunoronta*). Esta unificación se refiere a *una* idea como tal; está entonces implícitamente vinculada con la segregación de las ideas, con la *hekaston*, con "cada una" de las ideas; se trata entonces de una unificación discriminante, si así puede decirse. Este primer movimiento unificador (συναγωγή)[73] está unido por lo demás a la disyunción del campo de

[71] *Id.*, p. 233 (AC).
[72] *Id.*, p. 189 (AC).
[73] Léase *sunagoge.*

las significaciones; es unificador únicamente en relación con el campo de lo sensible;

- la división (διαίρεσις)[74] es entonces el momento constructor de relaciones: la Idea aparece como un Todo orgánico por desarticular; una visión orgánica sucede a la unificación discriminante; las ideas encontradas en este camino son así constituidas por el trabajo mismo de la división (aquí la división es dicotómica, o aparentemente dicotómica ya que se toma siempre el lado izquierdo y se deja a la derecha todo el resto).

De esta forma la *sunagoge* está ligada a la visión fragmentada de la Idea, cada vez "una"; la *diairesis* tiene una visión ordenada del "mundo" de las Ideas; a la *diairesis* y no a la *sunagoge* se remite una concepción articulada de las Ideas, o todavía más, una *multiplicidad regulada* de las Ideas. Sócrates concluye este movimiento de pensamiento en 266 b sobre el "hombre dialéctico": "Es de eso, Fedro, que estoy por lo que a mí hace muy enamorado: de esas divisiones y de esas reuniones, con vistas a ser capaz de hablar y de pensar. Por otra parte, si yo creo ver en alguien más una aptitud para llevar su mirada en la dirección de una unidad y que sea la unidad natural de una multiplicidad..., etc. A los hombres que son aptos para hacer esto yo los llamo dialécticos." Así, como lo dice vigorosamente Rodier, el movimiento descendente "es sólo él, puramente racional: sólo él logra alcanzar ideas y no generalidades empíricas";[75] esta interpretación está confirmada por *La República* (Libro VI 511 a-d; VII 532 a).

b] El *Sofista* (253 b-254 b) hace aparecer mejor el carácter jerárquico de esta estructura regulada: "Aquel que es capaz de ella, tiene una mirada que es lo bastante penetrante para advertir:

(1) a —una forma única desplegada en todos sentidos a través de una pluralidad de formas que permanecen distintas cada una;

b —una pluralidad de formas naturalmente diferentes y que una forma única envuelve exteriormente;

(2) a —una forma única extendida a través de una multiplicidad de conjuntos sin romper su unidad;

b —en fin, numerosas formas absolutamente solitarias".[76]

Hay dos niveles de esta multiplicidad: un nivel de los "géneros",

[74] Léase *diairesis.*

[75] Rodier, *op. cit.*, p. 57 (AC).

[76] Traducción de Diès (AC).

un nivel de los "trascendentales". Ésta es al menos la interpretación de Festugière de ese texto extraordinariamente oscuro (en particular 253 d 5-9, tal como Festugière lo estructura).[77]

(1) El nivel de los "géneros":

a] forma universal presente como género en sus especies;

b] forma universal presente como especie en un género superior.

Se dice que el género envuelve "extensivamente" a sus especies.

Este nivel, el más alto alcanzado en esta dirección, nos deja todavía frente a "una pluralidad de todo".

(2) Nivel de los trascendentales:

a] cada género supremo funciona analógicamente como un género en relación con sus especies; se dice que esta forma se expande en el "todo" sin romper por ello su unidad. De esta forma, lo "mismo" es participado por todo aquello que es idéntico y cada "género supremo" o "trascendental" se une a los géneros tales como lo Igual, lo Justo;

b] pero este proceso nos deja ante una multiplicidad de géneros que son cada uno "solitarios".[78]

Semejante texto no deja suponer para nada una unidad final por lo Uno y nos deja muy escépticos sobre el carácter sistemático del platonismo; la dialéctica tomada en serio y efectivamente intentada, ¿no hace desvanecerse como un sueño siempre renovado la síntesis total de todos los géneros en la unidad? La aparición del problema de los trascendentales, que veremos en la segunda parte del *Curso,* ¿no hace aparecer una nueva dificultad que se inserta como en una esquina entre *las* ideas y *el* Bien, ya que se ve constituirse una nueva dialéctica, la dialéctica ya no solamente de las Ideas como seres, sino del Ser mismo como uno de los trascendentales: "En cuanto al filósofo, sus razonamientos se aplican a perpetuidad a la forma del Ser (*dia logismon, Sofista* 254 a)? No me convence la declaración que hace Festugière con mucha seguridad de que encuentra este texto en armonía con el "sol" de *La República* y hace de él el tipo mismo de la consonancia de la dialéctica con la contemplación; en el orden ascendente, dice él, la dialéctica prepara para la contemplación; en el orden descendente

[77] *Op. cit.*, pp. 193-195 (AC).

[78] Cf. Apelt: él ve tres especies de nociones genéricas: hay crítica de Zeller en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* I, p. 600; Rodier declara que encuentra los dos movimientos del *Fedro* acercándose a 253 b-c (AC). [Otto Apelt es uno de los traductores alemanes de los libros de Platón, y en particular del *Sofista* en el siglo XIX; Eduard Zeller fue el fundador, en 1888, de la revista citada.]

es lo inverso "cuando se reconstruye sistemáticamente lo real",[79] "la dialéctica se funda entonces sobre una visión del ser"[80] —la visión garantiza la deducción.

Nada en el *Sofista* justifica esta forma de ver las cosas según la cual la forma del Ser permite una deducción de todas las formas y una visión global del todo de todas las formas en el principio que las engendra.

No solamente este texto sigue siendo muy *programático*, sino que el principal ejercicio dialéctico del *Sofista* —el que elabora los cinco géneros del Ser— sigue siendo una ejecución parcial, "casi como Leibniz intentó constituir una parte de la Característica universal".[81] Platón lo reconocía claramente: los cinco géneros son géneros entre los otros, y habría que hacer el mismo trabajo para las otras Ideas. ¡Tarea gigantesca!

Quizá incluso Platón no estaba satisfecho con esta construcción por implicación de un género en otro, por atribución necesaria.[82] En todo caso, el *Filebo* muestra que otro método podría permitir quizá realizar de otra manera la gran obra dialéctica que aquella que [ha sido] aplicada en el *Sofista* al darse la construcción de la serie de los cinco más grandes géneros (movimiento, reposo, ser, mismo, otro).

c] El *Filebo* contiene una página sobre la dialéctica (16 c-17 a) que a primera vista cubre con bastante exactitud los dos textos del *Fedro* y del *Sofista*, pero hay un acento nuevo que anuncia la aritmología de la cual Aristóteles es testigo. Parece que Platón, ante la dificultad de encontrar leyes de exclusión y de compatibilidad exigida por el principio de la comunicación de los géneros según el *Sofista*, se volvió hacia una interpretación de estilo pitagórico. Se sabe que para los pitagóricos un número nace del encuentro de la unidad con una especie de materia numeral indefinida (de la misma manera que una figura nace de la limitación de un espacio indefinido, el número se repite en lo indefinido y recorta la serie de los números). Esta trasposición de una aritmética pura se traduce en doble forma:

—primero, el *Filebo* acentúa el carácter dialéctico no solamente de unas ideas en relación con las otras, sino hasta en su textura; cada idea es un fragmento del sistema relacional; en ella encontramos lo ilimitado y el límite (16 c fin); de esta suerte, el dinamismo invade la idea

[79] *Op. cit.*, p. 195 (AC).
[80] *Id.* (AC).
[81] Rodier, *op. cit.*, p. 64 (AC).
[82] Rodier, *op. cit.*, p. 66, es más severo de lo necesario para esta construcción (AC).

misma: Rodier habla de una "reconstrucción racional de la esencia".[83]

- por otra parte –y esto nos interesa más aquí, en relación con la intuición del principio radical—, lo que parece interesar más a Platón en el ejercicio dialéctico, es el *entre-dos*, la multiplicidad regulada que se extiende entre la unidad superior y la indefinida variedad de casos concretos. El paisaje 16 d-17 a propone el siguiente esquema:

Para la idea una —dividir en especies hasta la *infima species* (lo cual supone que la división se detiene en algún lado, en un *atomon eidos*, pues la *infima species* no se divide ya en especies, sino que se pierde en lo concreto)— "entonces solamente hay que dejar a cada una de las especies dispersarse en lo infinito". Hay así un número intermediario de operaciones y de estructuras entre lo Uno y lo Infinito.

Aquí el acento se pone menos en el término místico en la dialéctica que en la "cantidad precisa", en "el número total que la multitud realiza en el intervalo entre lo Infinito y lo Uno". Platón lo subraya por lo demás con mucha claridad (17 a fin): "En cuanto a los intermediarios, ellos (los malos dialécticos) los ignoran, cuando que respetarlos es lo que distingue en nuestras discusiones la manera dialéctica de la manera erística". El acento recae en esta cuenta de las unidades intermediarias, en la enumeración de las especies (que no se reduce entonces a la división dicotómica).

¿Es decir que Platón recae en lo matemático que es un grado que está por debajo de la dialéctica? De ninguna manera: éste es el lugar en que cabe acordarse de la oposición de las dos medidas, según el *Político* (283 c); la cuenta de las unidades intermediarias que el *Filebo* llama dialéctica, y que el *Político* llama *justa* medida, es una y la misma cosa. No estamos entonces lejos del gran principio de distinción de lo matemático, que es lo "posible puro", y de las esencias "reales", que comunican al Bien y obedecen a relaciones de finalidad.

¿El *Filebo* va más lejos por ello en la realización del programa inmenso de la dialéctica que el *Sofista*? Estas "Ideas mixtas", como todo número —verdaderas unidades de multiplicidades— no están efectivamente elaboradas; los cuatro "géneros" del *Filebo* siguen siendo puntos de vista bajo los cuales se puede considerar una misma Idea: ella es en un sentido una, en un sentido múltiple, en un sentido mixta, y exige una causa de lo mixto. (Rodier discute la posibilidad de superponer los cuatro o cinco principios del *Filebo* con los cinco géneros del

[83] *Id.*, p. 56 (AC).

Sofista.)[84] Así el *Filebo* va incluso menos lejos que el *Sofista* en el sentido de la construcción de las Ideas primeras: los cinco géneros del *Sofista* eran los primeros términos de la serie de los inteligibles y constituían el principio de una deducción del Ser. "Los cuatro términos del *Filebo* designan las cuatro funciones que deben ser cumplidas" por tal o cual de esas Ideas. "De esta forma, el *Filebo* ya no es, como el *Sofista*, un ensayo para realizar una parte de la dialéctica: tiene por fin determinar más precisamente las condiciones de ésta. Indica los principios y las causas, de las cuales es preciso asegurarse y volverse dueño y señor, si se quiere intentar una construcción que tenga alguna posibilidad de éxito."[85]

Si se sigue a Rodier, se ve uno llevado a decir que el recurrir a estructuras de tipo aritmológico, lejos de acercar al fin, nos ha alejado todavía más de él al hacernos tomar conciencia de las dificultades de la empresa. Por esta razón el *Filebo* da a la vez una idea más avanzada del programa por cumplir y menos confianza en la posibilidad de realizarla; en 16 c, Platón dice de la vía de la dialéctica: "Mostrarla no es para nada difícil, pero practicarla lo es grandemente"; declaración que resulta tanto más sorprendente por cuanto es este mismo diálogo el que da noticia del término supremo de la dialéctica ascendente más allá de la Idea del Bien, hasta en lo Uno. Queda por saber lo que las lecciones de Platón sobre las Ideas-números contenían efectivamente; más adelante volveremos a ello. La obra escrita solamente nos da un ejemplo de composición sistemática; es la construcción de los primeros elementos de lo sensible en el *Timeo*: alma del mundo, alma humana, sensible; pero, como lo hace observar Rodier, "esta dialéctica de lo sensible no es ya una construcción racional".[86]

Conclusión general

La contemplación es una contemplación menos de la Idea como determinación distinta que del principio (BIEN-UNO-SER) y de la jerarquía descendente que de ella procede. Contemplación y dialéctica están así pues ligadas inseparablemente: el inacabamiento de ésta es también el inacabamiento de aquella.

[84] *Id.*, pp. 70-72 (AC).
[85] *Id.*, p. 72 (AC).
[86] *Id.*, p. 73 ss. (AC).

Por esta razón parece difícil de sistematizar estos dos aspectos del Platonismo, como lo propone Festugière, quien distingue cinco momentos, tres momentos de contemplación que enmarcan dos momentos de dialéctica (visión preempírica – dialéctica ascendente – captación del ser en sí – dialéctica descendente – intuición sinóptica): "Esta visión perfecta de lo múltiple en lo Uno, de lo Uno en lo Múltiple, que reúne todo lo múltiple, es la cumbre de la contemplación y de la ciencia".[87]

Pero:

a —El primer momento es mítico.

b —Festugière no toma en cuenta la equivalencia de la filosofía y la muerte, que orilla a la intuición final hacia un futuro escatológico.

c —El principio supremo no está completamente elaborado en Platón: ¿Ser, Bien o Uno?

d —La dialéctica del ser hace surgir "géneros" supremos cuya unidad no aparece y de los cuales se dice incluso expresamente que son "solitarios" (*Sofista* 253 d).

¿Qué decir del *Parménides*? Su "laborioso juego" se desarrolla enteramente "fuera de la luz de la intuición": "En las fórmulas que el *Parménides* repite casi sin variación ahí donde se emplea del argumento dicotómico, es siempre el pensamiento reflejo, la *dianoia* la que divide. La palabra *nous* está ausente del *Parménides* y sus derivados solamente aparecen en la primera parte por el rechazo del conceptualismo. El juego laborioso de las contradicciones sólo se desarrolla en un terreno de pensamiento no iluminado por la visión unificante del intelecto".[88]

e —En fin, Platón propone una concepción más programática que efectiva de la dialéctica. Si el sistema de las ideas estuviese enteramente compuesto, sin imágenes ni hipótesis, sin lagunas ni excepciones, la intuición mítica estaría plenamente recuperada en el acto filosófico. No habría nada de más en el mito del nacimiento y de la muerte que lo que hay en la filosofía, y la filosofía no tendría necesidad del mito de la Reminiscencia; la intuición sinóptica lo habría absorbido por completo en su luz y en su orden. Por esta razón la realización de la filosofía en la intuición es quizá finalmente el mito mismo de la filosofía; también era necesario que, para hablar de la intuición en esta vida, en el *Banquete* la sobriedad de Sócrates fuese remplazada por la ebriedad de Diótima la profetiza.

[87] Festugière, *op. cit.*, p. 196 (AC).

[88] Diès, Noticia del *Parménides*, pp. 47-48 (AC).

SEGUNDA PARTE

LA IDEA DEL SER Y EL NO SER

Al apoyarse en el lenguaje, la filosofía platónica se sitúa de entrada en un nivel donde hay varios seres, en ese sentido en que hay significaciones distintas. Esta situación inicial sitúa en el centro del platonismo el problema de la participación mutua de las Ideas. ¿Está resuelto el problema del Ser por una filosofía *de los* seres, dando por entendido que el Ser es la Idea? De ninguna manera. ¿Por qué?

La cuestión del ser resurge de dos maneras diferentes: primero ¿qué quiere decir ser para una Idea? En lenguaje platónico: el ser se atribuye a *esto* o a *aquello*; hay entonces un problema propio de la significación del ser tomado absolutamente, es aquello en lo cual participan las Ideas. El ser está "mezclado", como lo dice el Sofista, a todas las Ideas. Hay entonces un problema filosófico de saber: "Eso que es ser" como determinación atribuida a tal o cual ser. Esta cuestión es entonces la cuestión ontológica de segundo grado.

El socratismo partía de la definición de esto o de aquello. "Qué es (o a qué llamas tú) el valor, la virtud, etc." Se ha respondido que éstos eran seres determinados. Esta ontología de primer grado u ontología de las determinaciones resurge en una ontología de segundo grado; y de la misma manera que la pregunta "¿qué es esto?, ¿qué es aquello?", nacía de una incomodidad, comenzaba por una aporía, la pregunta: "¿Qué es el *ser* atribuido a esto o aquello?", da comienzo también en una incomodidad: hay una aporía del ser. De esta forma, la aparición de esta pregunta no da testimonio de ninguna revisión del platonismo sino de un redoblamiento de la pregunta ontológica: en un lenguaje en apariencia muy moderno, pero en realidad propiamente platónico, pasamos de la cuestión de los que "están siendo" (*to onta*) a la cuestión del ser (*to on* o *ousía*). El grupo de los diálogos llamados *metafísicos*[1] deja constancia de esta cuestión.

[1] Recordemos los argumentos de Diès a favor del orden cronológico: *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, en *Notice générale*, París, Les Belles Lettres, "Guillaume Budé", 1923-1924-1925, t. VIII/1-3, p. XIII: *Teeteto* recuerda en 183 c el encuentro antiguo con Parménides, que no es un recuerdo histórico, sino la alusión a un diálogo construido

Pero ¿dónde está el malestar y cómo mostrarlo? La aporía de los "que están siendo" queda mostrada mediante la interrogación de los contemporáneos, en suma, mediante el método socrático del "examen", salido del oráculo de Delfos; la aporía del ser es mostrada por la *recuperación de la historia de la filosofía*, por un volver a sumergirse en los presocráticos. *Su* historia es aporética.

¿Cómo se manifiesta este recurso a la historia del ser?

De diversas maneras: primero por la ficción del *Parménides*, ficción de un diálogo muy antiguo, transmitido cincuenta años antes, y que habría enfrentado al viejo Parménides y a un Sócrates joven e inexperto, anonadado de estupor por la dialéctica del viejo maestro. La ficción del *arcaísmo* del debate es esencial: la idea de hacer que se encuentren Zenón, Parménides y el joven Sócrates crea una impresión como de hundimiento en el tiempo que a la vez figura la antigüedad del problema e invita a buscar en su antigüedad misma su estructura antinómica. Por esta razón era necesario que Sócrates fuese inexperimentado: la juventud de Sócrates es la juventud misma de la reflexión frente a un problema arcaico. Y si en el *Sofista* y en el *Teeteto*, Sócrates aparece como eclipsado, es porque el eleatismo mismo confiesa su fracaso, y no porque Platón cambie de filosofía. Sócrates debía reaparecer en el diálogo no escrito: el *Filósofo*. De tal suerte, Aristóteles había acertado justo cuando reprochaba al *Sofista*[2]1 (*Metafísica* N 1088 b-1089 a) su "manera arcaica de plantear el problema" (*to aporesai archaikos*). Esto vale para todo el conjunto cuyo arcaísmo es deliberado.

Esta interpretación de la ficción arcaizante del *Parménides* está confirmada por la evocación explícita de la historia del problema del Ser

sobre la ficción de este encuentro. El *Teeteto*, a su vez, se termina con el anuncio de un encuentro con Theodoro y Teeteto, que ha tenido lugar precisamente en el *Sofista*. Éste anuncia la definición del sofista, del político, del filósofo. La primera definición ocupa al *Sofista*, el *Político* continúa la conversación y hace alusión al *Sofista* en 284 b. "El orden *Parménides, Teeteto, Sofista, Político* es el orden de sucesión querido por Platón, y no tenemos ninguna razón para pretender que este orden de lectura no sea el orden de sucesión cronológica" (PR). [Auguste Diès (1875-1958) tradujo [al francés] particularmente los diálogos metafísicos —*Parménides, Político*...— de Platón para la col. "Guillaume Budé".]

[2] Se esperaría más bien que dijera "Parménides" que es nombrado en el pasaje al cual se hace referencia y confirmado por Ricœur al principio del siguiente párrafo.

en el *Sofista.* Se capta ahí la intención muy diferente de la de Aristóteles historiador: éste quiere mostrar en la historia un encaminarse hacia él, una construcción progresiva del aristotelismo; Platón quiere mostrar ahí una *estructura antinómica,* una muestra de la aporía del ser: pluralismo jonio-monismo eleático (*Teeteto*), pluralismo de las Ideas-monismo del Ser (*Parménides*), materialista-idealista (*Sofista*). Es un método peligroso desde el punto de vista histórico pero cuyo sentido sólo puede ser meta-histórico, como un diálogo de los muertos donde la confrontación de las personas *dramatizaría* de repente las oposiciones fundamentales del pensamiento ontológico. En esta dramatización el conflicto de lo UNO-MÚLTIPLE tiene el papel piloto, es una propedéutica arcaica. Pero la aporía se desarrolla en tres direcciones: uno-múltiple: movimiento-reposo; mismo y otro (se ve la intersección de las tres aporías en el *Sofista* 252 a-b).



1. LA CUESTIÓN DEL SER EN EL *PARMÉNIDES*

1. EL PROBLEMA DEL *PARMÉNIDES*: UNIDAD INTERNA DEL DIÁLOGO Y ENLACE CON LA SERIE *PARMÉNIDES-SOFISTA*

Nuestra primera tarea es la de volver a encontrar el *sentido del problema del ser* planteado por este diálogo enigmático; hay que encontrar ese sentido yendo de la fabulación externa (sobre la cual se ha insistido en la introducción) a la cuestión radical que a primera vista parece ocultarse detrás de un juego de penosa dialéctica. Más exactamente, sólo encontramos en una primera lectura dos mitades de argumentación, de las cuales la primera parece ser una crítica devastadora y la otra un juego estéril. Comprender el problema es comprender que el *Sofista*, diálogo no aporético, resuelve las dificultades del *Parménides*, diálogo aporético. Pero para ello es preciso haber reconocido el problema que parece roto en dos, entre la crítica y el juego.

a] *De la fabulación al problema*

Partamos pues de la fabulación arcaica: el encuentro entre Zenón de Elea, Parménides y Sócrates; la disposición de los personajes tiene ya un valor indicativo sobre las intenciones de Platón. En una especie de preludio (127 e-130 a), Sócrates es confrontado con Zenón de Elea, discípulo de Parménides, que lo vence con facilidad; luego, una vez que el terreno en cierto modo ha quedado limpio, Sócrates es puesto en aprietos por el maestro mismo, quien acumula objeciones en apariencia mortales contra la teoría de las Ideas (130 a-135 c). Luego, en vez de continuar enumerando objeciones contra la teoría de las Ideas, Parménides hace un brusco giro y cambia totalmente de opinión para indicar que una ciencia más extendida y más profunda permitiría resolverlos, y anuncia que va a dar un ejemplo del método que resolvería las objeciones; viene entonces un inmenso ejercicio en el que se extraen las consecuencias de una serie de hipótesis sobre lo UNO, según que se le atribuya o no se le atribuya el ser; pero este

ejercicio de discusión, de apariencia hipotético-deductiva, nos deja con la misma sed: a primera vista no se ve cómo este ejercicio prepare las respuestas a las objeciones de la primera parte. Esto parece ser un ejercicio puramente formal, puramente propedéutico.

Esta aparente discordancia entre una crítica sin respuesta y un ejercicio sin aplicación produce el enigma del *Parménides.* Habría que entender, según el análisis de Brochard que "esta parte dialéctica es una nueva objeción contra la teoría de las ideas, la más formidable de todas, y se añade a todas las precedentes y las completa", pero al mismo tiempo "plantea un nuevo problema, de una capital importancia, prepara la solución, la da ya más allá de la mitad, sin que nadie se dé cuenta".[3] Si la última palabra no ha sido aún dicha, es porque Platón todavía no tiene las cosas en claro, o porque quiere retardar la revelación de la verdad, o jugar él también con y como sus adversarios.

b] *El esquema de incoherencia planteado por Zenón*

Decíamos que la disposición de los personajes tiene ya un valor indicativo sobre las intenciones de Platón: la eliminación de Zenón de Elea por Sócrates no es un aperitivo sin importancia; ¿por qué rebajar a Zenón de Elea en provecho de Parménides? Para disociar el eleatismo ortodoxo de lo que parece no ser aquí más que una vana erística y hacer surgir el verdadero problema. Zenón quiere demostrar mediante el absurdo que el múltiplo no puede existir porque es incoherente (el uno excluye a lo múltiple); *el esquema de incoherencia* es pues desde el principio mismo de la relación Uno-Múltiple. Todo el arte del diálogo va a consistir en radicalizar este esquema de incoherencia para hacer aparecer ahí un esquema de coherencia, pero de coherencia dialéctica. Pero, para ello, hay que radicalizarlo; ¿cómo? Primero llevándolo al nivel mismo de las Ideas o de las Formas —es lo que hace Sócrates en su respuesta a Zenón (128 e-130 a)—; luego, transformándolo en *aporía* en la relación de las formas con lo sensible (130 a-135 c); luego transformándolo en *ejercicio preparatorio* a la solución en el juego dialéctico (segunda parte del Diálogo). Hay entonces una progresión

[3] Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* París, Vrin, 1926, p. 117 (AC).

dramática: posición de lo Uno-Múltiple como esquema de incoherencia en el plano de lo sensible por Zenón, trasposición de este esquema al plano de las ideas por Sócrates, radicalización por Parménides en su respuesta a Sócrates, transformación en solución por medio del "juego" en el monólogo de Parménides.

c] El esquema de incoherencia traspuesto de lo sensible a las Formas (128 e-130 a)

Zenón plantea un falso problema: ¿cómo una cosa puede ser semejante a una y desemejante a otra? Ello no prueba que no exista: prueba simplemente que su sentido es doble o, en lenguaje platónico, que participa doblemente:

- en la Idea de lo semejante;
- en la Idea de lo desemejante, es decir que es pensable según dos reglas de inteligibilidad (así, Sócrates es uno entre siete, pero múltiple en relación con sus partes, propiedades, atributos; igual que en el ejemplo derecha-izquierda). Pero, observa Sócrates, lo que sería sorprendente es que la idea misma de lo semejante sea desemejante según alguna relación; "que los géneros y formas en sí reciben en sí mismos afecciones contrarias, esto valdría que uno se maravillara"; y más lejos: que las formas como tales fueran capaces de "mezclarse y de separarse" (129 e), eso es lo admirable. Se trata entonces de transformar en asombro lo que se ha practicado con ingenuidad.

d] El esquema de incoherencia transformado en aporía (130a-135c)

Aquí comienza la crítica de la teoría de las Ideas, crítica formidable que Aristóteles en gran parte se limita a retomar: consiste en volver *impensable* la participación de los sensibles en las Ideas. La aporía se enfoca entonces sobre la relación de alguna manera vertical de la participación Idea-Sensible. Esto merece ser subrayado, porque Sócrates había anunciado una discusión sobre la relación lateral de participación Idea-Idea; y el ejercicio dialéctico llevado por Parménides como modelo de resolución, se desarrolla precisamente de Idea a Idea; en consecuencia, la unidad del *Parménides* depende de la unidad de los dos sentidos de la participación: de lo sensible a lo Inteligible, y de lo

Inteligible a lo Inteligible. Todo nos invita a sospechar que resolver la segunda es resolver la primera y por ende que radicalizar la primera es introducir a la segunda. La aporía es pues, si me atrevo a decirlo, aperitiva. ¡La aporía es apería![4]

2. PUESTA EN SITUACIÓN DE LA CRÍTICA DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS

Veamos entonces cómo las objeciones de Parménides a la teoría de las Ideas pueden insertarse entre el asombro de Sócrates (que lo Uno sea lo Múltiple y recíprocamente) y el ejercicio dialéctico de Parménides.

a] *Antes del combate*

Las objeciones tocan esencialmente la relación entre la forma y el objeto participante pero están precedidas de un combate previo: *¿de qué* hay forma? ¿Cuál es la *amplitud* del mundo de las formas? Hay forma de lo Uno, de lo Múltiple, de la Semejanza, de la Des-semejanza, de lo Bello, del Bien. – De acuerdo. – ¿Del hombre, del fuego, del agua? – Sócrates duda: en efecto, la extensión de la función ética, dicho de otra manera, el paso de la función “reguladora” (o normativa) a la función “constitutiva” (o causal) y matemática de las ideas a su función física causa problema: y, sin embargo, hay que hacer bien este paso, si no la Idea no sería ya la razón completa de las cosas, si no fuese a la vez lo *mejor* (ideal) y el *origen* (real). Toda la discusión del *Fedón* al principio de la tercera parte sobre el papel de la idea como “causa” va en este sentido, y la génesis ideal de lo sensible que constituye el *Timeo* supone que esta extensión debe de ser atrevida; pero entonces es preciso ir hasta el final y plantear una idea de los objetos viles, cabello, lodo, mugre, es decir de los objetos que no solamente son, sino que todavía no son ni buenos ni bellos, que salen del *kalos kagathos*; Sócrates se repliega ante el ridículo de ir a “perderse y hundirse en cualquier abismo de tontería” (130 d); este ridículo esconde la vergüenza de plantear ideas

[4]Juego de palabras: si pería equivale a morir: aporía equivaldría a no morir, propondríamos la lección: “La aporía está en vilo”, o para seguir el juego gastronómico: “la aporía es ayuno”. [T.]

donde la función "causal" parece incoordinable con la función "final" donde *el origen* no parece ya ser *lo mejor*.

Este escrúpulo debe entonces asociarse al problema de la "causa errante" y de la *ananké* del *Timeo*, que marca el límite inferior de una génesis de lo sensible. Parménides concluye esta primera escaramuza en estos términos (130 e 1-4): "Cuán joven eres, Sócrates, habría dicho Parménides, y todavía no estás atrapado por la filosofía, con esta férrea tenaza, con la que, cuento con ello, te atrapará algún día, *el día en que no desprecies nada de todo esto.*"

b] Objeción a la teoría de las Formas

Todas las objeciones que constituyen la pieza maestra del proceso del joven Sócrates por el viejo Parménides quieren mostrar que la participación, admitida como hipótesis y en cierto modo practicada por la búsqueda de la esencia, no puede ser sujeto de reflexión sin que parezca repentinamente impensable: es una relación *operada* prospectivamente, pero *impensable* reflexivamente. Las dificultades de la participación vertical son entonces un aspecto de la cuestión: que es el *ser* de esto o de aquello que es. La aporía del ser, que tomará otra forma en el *Sofista*, cobra aquí la siguiente forma: si el ser es el ser participado por..., el sentido del ser es tenebroso, pues no sabemos lo que quiere decir "ser participado por..." (como tampoco sabremos lo que quiere decir "participar en..." después de la segunda parte del *Parménides*). Así pues, vamos a probar como si fuesen llaves sucesivas, diversas interpretaciones posibles de la participación.

Se intentará primero una representación de alguna manera material donde la forma sería como un todo, todo completamente extendido en sus partes, o bien como el día que está por doquier o como un velo que ha sido arrojado sobre las cosas. Se sacan consecuencias absurdas de esta forma de participación compartida.

Luego intentaremos una representación más sutil: la participación como relación de semejanza: es pues una relación intramundana, como la que se pone en funcionamiento entre un modelo y una copia. Pero para que el modelo y la copia se parezcan hay que juntarlos bajo una tercera idea; y como la relación de ese "tercero" con la pareja inicial es también una relación de semejanza, habrá que remitir al infinito la semejanza con un modelo preliminar. Aristóteles hará de

éste el argumento del tercer hombre (Sócrates y la idea de hombre se parecen por participación a un tercer hombre). Pero hay que ver bien que esta objeción, no más que la precedente, arruina la participación a los ojos de Platón: una y otra objeción la alejan más allá de una inteligibilidad constituida por comparaciones de cosa a cosa.

En fin, se va a poner a prueba una relación más sutil en cuatro términos: 1] un hombre y 2] la Idea de hombre; 3] una ciencia practicada efectivamente por hombres concretos y 4] la Idea de ciencia; bien se ve que el hombre hace ciencia y que la Idea de hombre se remite a la Idea de ciencia; pero no se ve cómo la pareja hombre-ciencia tomada en el nivel histórico, entre en relación con la pareja hombre-ciencia, tomada en el nivel de las significaciones absolutas; el en sí se refiere al en sí, el nos al nuestro, pero el en sí nunca se torna para "nosotros". El argumento es más sutil que el precedente, pues no pone en relación a las cosas y a sus sentidos, sino a unos hombres y al sentido de las cosas. La imposibilidad de la participación se torna la imposibilidad del conocimiento humano; la relación "en sí – para nosotros", relación que podemos llamar relación "intencional"[5] es imposible. El en sí se cierra sobre sí, como un *Hinterwelt sin relación*; dicho de otro modo, el en sí es lo incognoscible. Oscilamos entonces de la relación material a la ausencia de relación.

Pero una vez más, el fracaso de la relación material, el de la representación analógica y el de la representación intencional de la participación no significan fracaso absoluto, sino *impensabilidad*. La discusión sólo tiene sentido porque los interlocutores convienen en la verdad de la participación; es por esta razón que al principio (133 b) y al final (135 a), Parménides da a entender que "una rica experiencia" y "una naturaleza bien dotada" (133 b) lograrían salir al cabo de todo ello (cf. 135 a-b).

Conclusión provisional

1] Las dificultades de la participación vertical deben de ser *coordinadas* con las dificultades de la participación lateral.

2] Las dos deben estar *subordinadas* a la pregunta: ¿qué significa el *ser* de cada uno de esos seres que son las Ideas o las Formas?

[5] Se puede guiar la lectura mediante el esquema siguiente:

ciencia en sí	cosa en sí
nuestra ciencia	ciencia para nosotros

3. EL EMPLEO APORÉTICO DE LA DIALÉCTICA EN LA SEGUNDA PARTE DEL *PARMÉNIDES*

En lugar de proseguir con las objeciones contra la teoría de las Ideas, Parménides cambia repentinamente de posición: propone un ejercicio propedéutico que ha tomado en préstamo de Zenón, ejercicio que consiste en plantear hipótesis y en examinarlas por sus consecuencias. Queda entendido que este ejercicio ya no perderá su tiempo en una dialéctica de lo sensible, para mostrar su irrealidad, sino que esta gimnástica se enfocará de entrada en el nivel de las ideas. Entonces Parménides va a dar una muestra de esta gimnástica a propósito de la Idea de lo Uno que le es familiar y a "jugar ese laborioso juego" que consiste en elaborar y arruinar sucesivamente todas las hipótesis (137 b). Pero de ese juego, que quiere ser propedéutico, no se advierte ni la relación con las dificultades que preceden, ni la función preparatoria de una solución. Vamos a presentar primero la estructura de la argumentación (§ 3), luego a esbozar las diversas interpretaciones posibles (§ 4); sólo retendremos lo que parece responder a la cuestión que es la nuestra: el ser de las Ideas.

Primera observación preliminar

Esta argumentación lleva el nombre de dialéctica y no parece tener relación con el método que *La República* y el *Fedro* llamaban dialéctica y que reaparece en el *Sofista.* La dialéctica se presenta aquí bajo su más sospechosa luz, como una *erística,* a la que todo el platonismo quiere hacer fracasar. Este volver a zambullirse en la erística —e incluso en la sofística— forma parte del *arcaísmo querido* que domina la nueva problemática que quiere hacer surgir Parménides. La dialéctica practicada o al menos proyectada como programa invita a una reflexión sobre sus condiciones de posibilidad; el problema de la comunicación de las ideas es a este respecto el problema de segundo grado que suscita la puesta en funcionamiento de la dialéctica. Para que sean posibles la "reunión" y la "división" del *Fedro* es necesario que el ser de una idea sea tal que sea también el *no-ser* de otra Idea. En suma la dialéctica de las ideas supone una estructura dialéctica del ser de las Ideas. Así pues se trata de una dialéctica redoblada, de alguna manera, que se pone en juego en el *Parménides.* De la misma manera que el problema más

radical del ser exigía que se hiciese uno más viejo que Sócrates, que se hiciese uno presocrático, de esa misma manera también el problema más radical de la dialéctica exigía que uno se entregara a lo que hay de más valioso en la erística de los Gorgias, Protágoras, Euclides, Antístenes. La "ironía" del *Parménides* está en dejarnos completamente desarmados frente a esta erística triunfante; había que, para plantear el problema, hacer aparecer la *verdad de la sofística.*[6] Esta verdad, que supera a la sofística, es que la sofística es la envoltura lúdica de la "aporía" más fundamental, la del ser mismo, y no ya la de las entidades que "están siendo". La duda socrática ha conducido a las entidades que "están siendo" (*ta onta*) a asumir la sofística que pone en cuestión el ser mismo acordado a las esencias.

Segunda observación previa

La función "aporética" de la sofística está aún más acentuada por el empleo de las "hipótesis" que *La República* parecía sin embargo haber relegado al nivel inferior de la matemática. Para fundar la dialéctica de los seres en una dialéctica del ser, hay que volver al procedimiento hipotético de los Eleatas y megáricos, que vuelve a hundir la investigación en una atmósfera problemática.

Tercera observación

Este rasgo está todavía más acentuado por el redoblamiento de cada serie de hipótesis positivas por una *serie negativa.* Ex.: si el Uno no es, ¿qué sucede? ("Hay que servirse de los procedimientos de Zenón

[6] Jean Wahl, en su *Étude sur le* Parménide *de Platon,* reconstruye la historia de esta dialéctica presocrática de Anaxágoras a los sofistas (pp. 53-60) y muestra bien cómo "esta antilogía, que tan vivamente había censurado en *La República* (1. VII), en el *Fedón* (101 a) y en el *Fedro* (261 a) se transmuta en una ciencia superior" (p. 61). La sofística tiene un valor purificador, comparable al de la tragedia; transporta la *docta ignorancia* de los sensibles a los inteligibles. Hay así "una sofística de la *dianoia* que nos hace ir hacia la *noesis*". Jean Wahl intenta incluso esta expresión: "Hay una *doxa* de las Ideas" (p. 63), hay, si cabe decirlo así, opinión en lo que Parménides había creído que era la verdad; lo que refuta a Sócrates refuta todavía más radicalmente a Parménides. Jean Wahl ve ahí un medio de hacer aparecer un "más allá de la *ousía*", según el proyecto de *La República,* y de poner a las Ideas en relación mediante el movimiento de implicación del *ser* y del *no-ser.* Veremos si estas dos funciones son compatibles (PR).

para convertir las ideas en juicios hipotéticos acerca de su existencia misma, pero hay que añadir que esos juicios hipotéticos pueden ser afirmativos o negativos").[7] Al mismo tiempo, la *no-posición* de una idea constituye un contenido de hipótesis: lo cual es una manera de introducir ya el *no-ser* entre las condiciones de posibilidades de seres ideales, o, como diría el *Sofista*, la alteridad como "género supremo".

Cuarta observación

En fin, el giro "aporético" de toda la discusión será consagrado por la *destrucción* de las hipótesis; plantear y registrar una serie de hipótesis, ellas mismas positivas o negativas, tal será el estilo aporético del *Parménides* en su ejercicio dialéctico. Jean Wahl ve ahí una especie de "noche del entendimiento" que da seguimiento al pensamiento inmerso en las imágenes y constituye el acceso a lo que está por encima de lo inteligible y de las hipótesis. Pero volveremos a esta interpretación más "mística" que "propedéutica" del *Parménides* que era fundamentalmente la de Proclo (Proclo compara el *anhupotheton* de *La República* VI 510 b y 511 b y de[8] la destrucción de las hipótesis del *Parménides*).[9] Por lo demás hay que observar que esta destrucción no se obtiene mediante una deducción rigurosa; las "consecuencias" de la hipótesis están compuestas por asonancias de ideas: la dialéctica aquí es un método flexible de examen de las hipótesis, un "mundo flexible de naturalezas simples que están en comunicación y cuyos *vincula* son el movimiento mismo del espíritu".[10] El todo constituye una suerte de errancia, de "planeo" sobre el océano del discurso que Proclo comparaba ya al viaje de Ulises.

Podemos dar ahora el esquema de las "hipótesis" del *Parménides*. La hipótesis "si lo Uno es" se desdobla una primera vez: "si lo Uno no es"; se desdobla una segunda vez: ¿qué resulta de esto para sí? ¿Qué resulta para los otros (*t'alla*)? En fin, se desdobla más sutilmente según un principio que ha sido indicado solamente al inicio de la segunda hipótesis (142 b c). ¿Qué quiere decir: lo Uno es? Se toma esta hipótesis

[7] Wahl, *id.*, p. 66 (AC).

[8] Ese "de" sin duda debe ser suprimido para dar sentido a esta frase (AC).

[9] Citado por Wahl, *id.*, p. 70 (AC).

[10] Wahl, *id.*, p. 71, opone este pasaje a Spinoza y a Hegel y lo aproxima a Descartes (AC).

en dos sentidos, según se acentúe la Unidad de lo Uno o su *Realidad,* "pues si lo Uno *es,* en el pleno sentido del verbo ser, no es del todo uno, ya que la realidad se adhiere a él; y si lo Uno es *uno,* en el pleno sentido de la palabra uno, no es completamente real... Hay que abandonar el ser para tener lo Uno o abandonar el uno para tener el ser".[11]

Así tenemos un campo complejo de hipótesis:

1] Si afirmamos el *Uno* del Uno, ¿qué resulta de ello para sí?

2] Si afirmamos el *Ser* del Uno, ¿qué resulta de ello para sí?

3] Si afirmamos el *Ser* del Uno, ¿qué resulta de ello para las otras cosas?

4] Si afirmamos el *Uno* del Uno, ¿qué resulta de ello para las otras cosas?

5] Si negamos el *Ser* del Uno, ¿qué resulta de ello para el Uno?

6] Si negamos el *Uno* del Uno, ¿qué resulta de ello para el Uno?

7] Si negamos el *Ser* del Uno, ¿qué resulta de ello para las otras cosas?

8] Si negamos el *Uno* del Uno, ¿qué resulta de ello para las otras cosas?

4. LA INTERPRETACIÓN FORMALISTA

El problema de la interpretación del *Parménides* se planteaba ya en la Antigüedad como se plantea en nuestros días. ¿Se trata de un juego o de un diálogo esotérico?[12] Esta cuestión está estrechamente ligada a la cuestión de saber lo que es aquí el Uno. ¿No es más que un ejemplo como el del pescador con caña en el *Sofista*? ¿O bien es precisamente el Bien de *La República* el que se volverá lo Uno en el *Filebo*? Esto es lo que afirman los neoplatónicos que, por el mismo movimiento, privilegian la primera hipótesis. Y los "otros" con los cuales lo Uno está puesto en relación, ¿es lo sensible como quiere la escuela de Marburgo? ¿Entonces la dialéctica sería la de lo inteligible y lo sensible; o bien esta alteridad es una estructura de lo inteligible? Entonces la dialéctica no sale en ningún momento del campo racional de los elementos principales de la representación. Todavía más: esas diversas

[11] Wahl, *id.*, p. 86 (AC).

[12] Cf. la cita de Proclo en Wahl, *id.*, notas, p. 243 (AC).

interpretaciones no tienen en cuenta el número total de las hipótesis. ¿Por qué todas esas hipótesis? ¿Por qué hay otras después de la primera y de la segunda? ¿Hay que conceder a la tercera, incluso a la cuarta, una situación clave?

Tomaremos como guía a Brochard,[13] porque su interpretación es la más cercana a la teoría del puro juego, aunque él busca en la forma del juego el elemento de lo serio. Brochard se esfuerza, como por lo demás toda la tradición, por llevar a una alternativa las ocho hipótesis. La alternativa no se da para nada entre la hipótesis afirmativa y la hipótesis negativa (o sea entre el primer grupo de cuatro y el segundo grupo de cuatro), ni entre las consecuencias "para sí" y "para los otros" —sino en la descomposición del Ser y de lo Uno que abre dos posibilidades: o bien lo Uno sólo puede redoblarse él mismo; o bien el ser puede ser atribuido a lo Uno; hay entonces dos filas de hipótesis que son conducidas una por la primera hipótesis, la otra por la segunda. ¿Qué significa la descomposición de la tesis parmenidiana en dos hipótesis? Según Brochard, no es para nada la teología de lo Uno lo que está en cuestión, lo Uno es un ejemplo entre otros. Lo que está en cuestión es la atribución del Ser a lo Uno. En la primera hipótesis la participación es imposible, en la segunda hipótesis es posible. De pronto, todo se ilumina: el *Parménides* es un ejercicio sobre la "participación". Pero este ejercicio es "aporético" porque precisamente no hay más que dos hipótesis que en cierto modo están enmascaradas -por gusto del juego (ahí está la parte del juego, el lado "erístico")- bajo una complicación aparente.

¿En que consiste la aporía? Miremos la conclusión de una y otra serie: si lo Uno es, en el sentido en que se afirma de él, la unidad y no el ser, la no-participación hace que lo Uno no sea ni esto ni aquello, está perfectamente indeterminado; no se puede no decir nada: *nada es verdadero.* – Si lo Uno es, en el sentido en que se afirma la realidad, el ser que se le atribuye está comprendido de manera tan determinada que resulta que se pierde uno ahí en todas las determinaciones, es todo lo que se quiera, cualquier determinación le conviene; en suma, *todo es verdadero.*

A partir de ahí, el *Parménides* sería la última y la más formidable objeción contra la teoría de las Ideas; la primera parte mostraría que la participación de lo sensible en lo inteligible es ininteligible; la se-

[13] Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne, op. cit.* (AC).

gunda parte mostraría que la participación de lo inteligible en lo inteligible es ella misma ininteligible; ya que si no se admite, nada es verdadero; si se admite todo es verdadero. Además, Brochard resume de este modo la indicación de 166 c: "Se puede afirmar todo de lo Uno y de otras cosas; no se puede afirmar nada de lo uno ni de las otras cosas".[14] El *Parménides* sería así una nueva versión virtuosa de la tesis de Protágoras, de los Cínicos y de los pensadores de Megara, que tomaban por imposible el error, y más generalmente toda atribución. Brochard resume de esta manera su interpretación: "Plantead la participación de una idea cualquiera en el ser y todo es verdad; negad esta participación y nada es verdad. La participación, cualquiera que sea la manera en que se la entienda, es pues completamente imposible y con ella se desploma la teoría de las Ideas".[15]

Esta interpretación, que lleva al *Parménides* a la alternativa devastadora: todo es verdad – nada es verdad, tiene la ventaja de mostrar de manera luminosa la unidad del *Parménides* y del *Sofista*: la palabra del enigma estaría entonces en el *Sofista*, en 251 d-252 e, donde parece que no hay dos soluciones (nada comunica con nada – todo puede ser afirmado de cualquier cosa), sino *tres*. La "tercera solución", la de la *composibilidad de algunas Ideas con algunas Ideas* es pues la solución del *Parménides*. La aporía del *Parménides* consistiría en esto, en que Platón, por finta o por ignorancia real de la solución, se encerró en una alternativa devastadora sobre el problema de la participación. Puede ser, por lo demás, que al escribir el *Parménides* no tuviese todavía la llave del enigma, pues la participación de algunas Ideas con algunas Ideas supone la elaboración de géneros supremos en que, a su vez, las Ideas de ser y de no-ser participan una en la otra, es decir se implican al tiempo que se distinguen. Y Brochard concluye: en el *Parménides*, Platón peca "solamente por omisión, no indica la solución que Platón sin duda ya tenía frente a él. El juego consiste en no discutir más que dos soluciones del problema cuando en realidad hay tres". "El *Parménides* solamente sería un tejido de sofismas si su autor no hubiese escrito el *Sofista*."[16]

[14] Brochard, *id.*, p. 128 (AC).
[15] *Id.*, p. 129 (AC).
[16] *Id.*, pp. 131 y 132 (AC).

5. OBSERVACIONES CRÍTICAS: QUE EL SENTIDO DEL *PARMÉNIDES* ESTÁ SOBREDETERMINADO

Al enlazar así al *Parménides* y al *Sofista* por la problemática de la participación, Brochard introduce una simplicidad que inspira seguridad en ese juego extraordinariamente complejo. Pero al tratar a lo Uno como ejemplo de Idea entre otras (lo que Platón autoriza al decir claramente que habría podido hacer lo mismo con lo Múltiple, la Semejanza, la Desemejanza, el Movimiento, el Reposo, la Génesis, la Destrucción, el Ser y el No-Ser y "para todo lo cual plantearás la existencia o la no existencia o cualquier otra determinación",[17] 136 b), deja escapar otras dimensiones del *Parménides* del que Jean Wahl dice que es "estereométrico" o pluridimensional. Quizá Platón prosigue a la vez varios propósitos: ya en el plano en que Brochard se ha situado, se puede suponer el propósito de confundir las erísticas por el uso y el abuso de su propia dialéctica; habría también un fin polémico que se nos escapa en gran parte, a causa de nuestra ignorancia de las querellas de las escuelas entre las descendencias cruzadas de los Eleatas y de los Socráticos.

Pero no puede parecer en modo alguno contestable que, bajo la cobertura puramente *lógica* de la atribución del Ser a lo que sea, Platón prosigue al mismo tiempo el propósito de una filosofía de lo Uno en la línea de *La República* y del *Filebo.* Lo Uno es entonces más que un ejemplo: es también una apuesta. Habría entonces al menos dos apuestas: la primera completamente formal, que está ligada al desdoblamiento de la hipótesis de lo Uno (lo Uno de lo Uno, el Ser de lo Uno), que es la apuesta de la comunicación de los géneros, es decir, de la posibilidad de la atribución; la otra, ontológica o incluso teológica, ligada a la elección misma de lo Uno como tema de ejercicio. La primera hipótesis consistiría entonces en orillar hasta su extremo la idea de la trascendencia de lo Uno hasta arruinar cualquier discurso: sería entonces la radicalización por la "noche del entendimiento" de la tesis de *La República* (el Bien es *epekeina tes ousías* = ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); la segunda hipótesis forzaría a fondo, por el contrario, la inmanencia de lo Uno a las determinaciones del discurso: para salvar al conocimiento, se le volvería imposible. De esta forma, la aporía del

[17] Trad. Émile Chambry (GF-Flammarion, 1967): "Todo aquello que tú podrás suponer ser o no ser o padecer cualquier otra afección".

platonismo que el *Parménides* trae a la luz sería, antes que la aporía de la atribución, la aporía misma de una filosofía del discurso, que se ha tornado imposible en sus dos polos: el polo de lo uno sin palabras, el polo de lo múltiple, de la realidad fugitiva y móvil que, ella también, arruina la palabra. La apuesta sería entonces el equilibrio en el platonismo entre el impulso que lo apremia más allá de las determinaciones del discurso, hacia el silencio y la noche, y el impulso que lo apremia hacia el gobierno de un discurso que es él mismo múltiple y móvil, y que paradójicamente hace triunfar a Heráclito en el seno mismo de lo inteligible que se le había victoriosamente opuesto al construir la Teoría de las Ideas. Eso es lo que el estudio del *Sofista* va a confirmar.

Conclusión del capítulo I: del Parménides *al* Sofista

Volvamos a la cuestión inicial del capítulo y llevémosla un poco más lejos.

Lo que hace la unidad interna del *Parménides* es pues también lo que hace la unidad de la serie *Parménides – Teeteto – Sofista – Político*, a saber la cuestión de la "participación" tomada en su doble dimensión: participación de los sensibles en las ideas, participación de las ideas entre ellas.

¿Cómo este problema se vincula con la cuestión que hemos llamado *ontológica* de segundo grado? (ya no: ¿qué *es* esto o aquello? sino: ¿qué es el ser?). La cuestión de la participación, en efecto, no concierne a la unidad de significación (primera parte, capítulo I), sobre la cual descansa la denominación, sino la relación sobre la cual descansa la atribución verdadera o falsa. Pero, se dirá, ya se ha tratado esta cuestión en el marco de la dialéctica; la dialéctica, bajo el nombre de la "reunión" y de la "división" nos ha obligado ya a añadir al principio de determinación distinta un principio de composibilidad. ¿Qué añade el problema de "participación de los géneros" al de la dialéctica? La dialéctica es la participación en la obra, en el trabajo en un método; la participación es la dialéctica reflejada, es decir considerada bajo el ángulo de sus condiciones de posibilidad. Es por esta razón que exige una recuperación arcaizante del problema, que primero ha sido tratado en el estilo de la investigación metodológica en el *Fedro*.

Pero si uno se sitúa en un sistema realista de la verdad, reflexionar

sobre las condiciones de posibilidad de la dialéctica de las ideas, equivale a hacer surgir nuevas ideas, pero ideas que son ellas mismas de segundo grado y que Platón llama "los géneros más grandes". Aquí hay que cuidarnos de hacer kantismo y de tratar a esos géneros supremos como posibles que no tendrían otro arraigamiento que el "Yo Pienso". Los géneros supremos son ellos mismos formas en las cuales los precedentes participan; se dirá que circulan entre las otras formas: ese giro realista de la cuestión explica que la categoría del no-ser, que vuelve posible la atribución en general y el error en particular, sea llamada SER: el *Sofista* orilla al pensamiento a esta tesis difícil de sostener: el no-ser es. Esto quiere decir que, para hacer *posible* la atribución, el no-ser debe ser *real*; y para ser realmente no-ser, como diría el *Sofista*, le será necesario a él mismo participar en el ser, es decir en su "otro". Así la atribución del no-ser al ser y del ser al no-ser será una estructura de participación de segundo grado. Para que yo pueda decir: "Sócrates está sentado", se necesita, en primer grado, una participación entre el sujeto Sócrates y el verbo estar sentado; pero para que esta participación sea posible, es necesario que yo pueda decir, en segundo grado: la alteridad *es*; este ser de la alteridad es la condición de posibilidad de la atribución. Así la atribución trascendental del ser al no-ser y del no-ser al ser es la estructura ontológica de segundo grado que hace posible la atribución en el primer nivel del pensamiento (por ejemplo, cuando digo que el tres *es* impar). Se podría decir lo mismo en otros términos: el problema del *Sofista* y del *Parménides* procede de una reflexión sobre la dialéctica como *método*, donde la atribución es simplemente operada por el medio de la cópula ser; esta reflexión redobla la dialéctica, en una dialéctica fundadora, donde el ser es de nuevo atribuido, ya no a esencias, sino a la alteridad, a la identidad, al movimiento, que son las categorías puestas en juego por la dialéctica de primer grado: entonces se descubre la reciprocidad del ser y del no-ser.

2. ÉXITOS Y FRACASOS DEL PLATONISMO EN EL *SOFISTA*

La aproximación del *Sofista* y del *Parménides* es muy esclarecedora a muchos respectos: por un lado, constituye una solución de muchas dificultades fundamentales del platonismo; por el otro, consagra el abandono de ciertos problemas que siguen siendo aporéticos; en fin, abre nuevas dificultades en el corazón del platonismo. Esta aproximación hace aparecer así la mezcla de lo resuelto y de lo no-resuelto en el platonismo, al menos en el de los diálogos publicados.

Empecemos por las cuestiones abandonadas, pues esos abandonos son el precio del éxito parcial del *Sofista*.

1. EL DESVANECIMIENTO DEL PROBLEMA UNO-MÚLTIPLE

En primer lugar es notable que el problema Uno-Múltiple pierda la posición clave que ocupaba en el *Parménides*, en provecho de la cuestión *ser / no-ser*, o mejor *ser-otro*. ¿Qué significa este desplazamiento de acento?

a] Consideremos primero al *Sofista*: el problema de lo Uno está reintegrado en las aporías de la historia de la filosofía: es notable que sea en la gran retrospección sobre las doctrinas del ser donde el problema de Parménides figure como una cuestión abandonada: "Cuántos seres hay y cuáles son" (242 c). El problema del ser está aquí de algún modo cuantificado. Mientras que en el *Parménides* la refutación del Uno-Todo procede por destrucción de hipótesis, para llegar al "todo es verdad-nada es verdad", en el *Sofista* la refutación descansa sobre la operación misma de la denominación: decir "el Uno es", es decir "dos", es decir "Uno" y luego "Ser" (244 b-c); más todavía: decir "Uno" es postular alguna cosa *y* su nombre, así pues desdoblar lo Uno (244 d) (se deja de lado aquí lo que sigue de la refutación de *Parménides* que se enfoca sobre la Idea de "todo" que volveremos a encontrar en la crítica de la Idea de Ser).

b] Si se vuelve al *Parménides* en alguna forma retrospectiva o retroactivamente a partir del *Sofista*, ¿qué hace aparecer esto en el juego tan vano de las "hipótesis"?

Esto: la noción de ser, en el *Parménides*, está siempre tomada en un sentido corporal e incluso material; como si la noción de ser hubiese sido degradada intencionalmente por la problemática finalmente impracticable de lo Uno. Queda entendido, en la primera y en la segunda hipótesis, que las determinaciones como todo-parte, comienzo-fin, medio, límite, figura, espacio, tiempo son las determinaciones del ser: así la primera hipótesis concluye de esta manera: participar en el tiempo es participar en el ser, bajo forma de es, ha sido, será (*Parménides* 141 e). La adherencia de la idea de ser a las determinaciones espaciales y temporales es el postulado implícito en toda esta argumentación. La segunda hipótesis (lo Uno que es) sigue siendo fiel al mismo postulado: todo-parte, figura, tiempo, etc., son las determinaciones ontológicas de lo Uno: en particular está confirmado que la participación en el ser es una *methexis ousías meta chronou tou parontos* = μέθεξις οὐσοίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος. El desplazamiento de acento del *Parménides* al *Sofista* sugiere esta idea de que es posible enderezar la cuestión del ser —la pregunta "¿qué es el ser?", *ti to on* (*Sofista* 218 a, 243 d-e, 244 b) a expensas de la cuestión de "si lo Uno es", *ei on estin*. ¿Qué significa este desvanecimiento para el conjunto del platonismo? Este abandono de la cuestión de lo Uno —abandono provisional, como lo atestigua el *Filebo*— es el abandono de una cuestión auténticamente platónica, ya que es la cuestión del término de la dialéctica ascendente; aquí el *Filebo* es muy esclarecedor (23 c-27 e): lo Uno es el Bien de *La República*; pero *La República* no hablaba de él de manera absolutamente aporética, ya que el Bien era aquello que vuelve cognosciente al sujeto y conocidos a los seres, y además lo que confiere a las Ideas la esencia y la existencia. El Bien es pues el origen radical. Platón no puede renegar de una filosofía del Bien o de lo Uno sin decapitar su filosofía. Pero aquello de lo cual toma conciencia en el *Parménides* es que lo Uno, como lo múltiple, pero al otro extremo del sistema, es una suerte de nada, no una nada absoluta sino una nada de determinación y el límite de toda la filosofía del lenguaje; por el contrario, el problema del ser, tal y como se plantea en el *Sofista*, sigue estando en los límites de lo cuestionable y en los límites del *legein*: ¿*se dice* algo *diciendo* ser? El problema de lo Uno es el fin del

discurso, mientras que el problema de la *Ousía,*[18] es todavía el reino de la palabra filosófica.

El *Filebo* no contradice esta interpretación; al dejar de llamar Bien al término de la dialéctica consagra la afirmación de *La República* de que la *ousía* sigue estando más acá de la "nada del discurso" que constituye el problema de lo Uno, ya que el Bien estaba "más allá de la ousía". El *Parménides,* iluminado por el *Sofista,* permite ver que una filosofía de lo inteligible como la de Platón, es decir, una filosofía que tiene su primer asiento en la denominación y en la realidad de las significaciones habladas, se mueve en un *cierto intervalo* que ya no es ni lo Uno ni lo Múltiple. El *Sofista* se mueve precisamente en ese intervalo lo más cerca posible de lo Uno, pero más acá de lo Uno. Una segunda aproximación con el *Filebo* lo hará comprender mejor; el *Filebo* no es solamente la exaltación de lo Uno, es también una advertencia sobre la sobriedad de la dialéctica: en el pasaje 16 c-18 d, se dice que el dialéctico cuenta las *ideas intermediarias* entre lo Uno y lo Múltiple y que la erística por el contrario "hace demasiado rápido uno" o "demasiado rápido múltiple". El *Sofista* es fiel a esta regla: cuenta los "géneros supremos": "Estábamos de acuerdo en *contar* como cinco géneros distintos los géneros advertidos previamente por nuestro examen..." Teeteto responde así al Extranjero: "Es harto imposible que consintamos en reducir ese *número* por debajo de la cifra claramente obtenida hace un momento" (256 c).

A ese precio la filosofía de la definición puede proseguirse radicalmente: al renunciar a definir lo Uno que se torna límite superior del discurso, y al buscar la definición del ser del lado de una enumeración de determinaciones múltiples pero no ilimitadas.

2. RESOLUCIÓN EXPLÍCITA DEL PROBLEMA DEL SER: EL MISMO Y EL OTRO

A su vez la pregunta *ti on* —¿qué es el ser?— no es susceptible de *definición* sino a condición de ser tornada primero tan oscura como la pregunta del no-ser. En este abandono del dogmatismo ontológico está todo el sentido de la larga *recuperación de la historia de la filosofía* que tan

[18] *Ousía,* con mayúsculas aquí en el *Curso.*

gran lugar ocupa en el *Sofista.* Pero esta aporía [es][19] constructiva, si se puede decir así, y no destructiva. Pues desemboca en la afirmación de que yo no pienso el ser, y en consecuencia no lo defino más que en una relación con otra idea que es precisamente la idea del Otro. A la dialéctica devastadora de lo Uno, se sustituye una dialéctica definidora o, si se prefiere, la definición dialéctica del Ser por lo Mismo y lo Otro: Heráclito y Parménides son salvados a la vez, después de haber sido perdidos cada uno por separado, el primero en los comienzos del socratismo, el segundo en el final del socratismo.

Sea como sea, importa comprender bien cómo la promoción de esta Idea insólita de lo "Otro" salva del fracaso la pregunta *ti on.* El *Parménides* va bordeando incesantemente las ideas de lo Mismo y de lo Otro, pero sin beneficio, porque son determinaciones cualesquiera que están subordinadas a la búsqueda de lo Uno. Las mismas nociones que sirven para la solución del problema del Ser sirven para la destrucción del problema de lo Uno. En la primera hipótesis, lo Mismo y lo Otro son rechazados a lo Uno (139 b-e) porque son "naturalezas" extranjeras y "separadas" (cf. las palabras *physis* y *choris*): "Que lo uno sea afectado por un carácter que sea distinto de su propia unidad, se volverá por esta afectación algo más que uno, y ello es imposible" (146 a). La relación "Uno-mismo" o "Uno-otro" está fuera del campo de toda "participación" (cf. la repetición de la palabra μετέχον = *metekon* en 140 a-e). En la segunda hipótesis, lo Mismo y lo Otro son afirmados de lo Uno, pero de una manera muy distinta que en el *Sofista*: por confusión pura y simple (146 b-147 a).

En el *Sofista,* lo Mismo y lo Otro (y lo Mismo no está ahí más que para lo Otro) no son para nada significaciones entre otras de las cuales uno se pueda preguntar si se puede aplicarlas a un principio radical tal como lo Uno; son determinaciones superiores, obtenidas por una reflexión sobre una primera dialéctica, la del Ser con el Movimiento y el Reposo; en consecuencia, primero es necesario que la Idea de Ser haya sido puesta en relación con "dos grandes géneros" para que, de su situación dialéctica, surjan las dos categorías que expresan esta misma situación dialéctica; en efecto, la trilogía, Ser-Movimiento-Reposo había sido adquirida ya en la discusión con los Amigos de las Formas: a partir del momento en que una idea es conocida, su ser implica movimiento y reposo: reposo puesto que

[19] "Es" se ha agregado aquí.

ella es lo que ella es, movimiento puesto que le ocurre ser conocida.

Cornford insiste vigorosamente sobre este lugar eminente de los dos últimos de los cinco géneros en relación con los precedentes: lo Mismo y lo Otro son "géneros todavía más grandes" que el Movimiento, el Reposo o el Ser.

¿Qué es lo que implica esto para la idea del Ser? Dos cosas que se pueden desprender del lugar de la idea del Ser en la bisagra de los cinco géneros:

- por un lado, el Ser es aquello que domina la oposición Movimiento-Reposo; en el lenguaje de Platón estas dos Ideas se "excluyen" mientras que el Ser se "mezcla" con las dos, el Ser es participado por el Movimiento y por el Reposo. Dicho de otro modo, hacer una filosofía de la permanencia o una filosofía del devenir, no es todavía pensar al Ser. El Ser no es ni el devenir ni la permanencia sino aquello que permite fundar su oposición y su alternancia en la historia de la filosofía. Para emplear un lenguaje heideggeriano, diré que el devenir y la permanencia siguen en lo *óntico* y no están todavía en lo *ontológico.* Esto es importante para poner en guardia contra las ilusiones de una filosofía de la permanencia: pues al plantear átomos lógicos a la manera de los Amigos de las Formas o átomos físicos a la manera de los atomistas todavía se trata de *ta onta,* todavía no es *to on.* Las filosofías del devenir y las filosofías de la sustancia no están todavía en el nivel del problema del Ser, y están condenadas a arruinarse mutuamente. El Ser es un *triton ti* (algo de "tercera"). En toda oposición hay así un primer estudio de la definición del Ser, que está marcada por un *triton ti,* un tercer término.

- luego, hay un segundo estadio: el *triton ti* sólo es pensable a su vez porque hay un cuarto y sobre todo un quinto género. La noción de Ser mira pues a los dos lados: es lo que domina las oposiciones históricas de las filosofías del cambio y de las filosofías de la eternidad y de esta suerte escapa a su sempiterna oscilación; pero por otra parte, esta noción sólo es pensable dialectizada por dos géneros en un sentido más grande todavía; cosa que Platón expresa diciendo: los tres géneros, Ser, Mismo y Otro *son mutuamente predicables* mientras que Movimiento y Reposo "participan en lo mismo y en lo otro" (*Sofista* 255 b) sin participar el uno en el otro. ¿Qué implica esto finalmente para el problema del Ser? Esto: que el ser de esto o de aquello debe siempre definirse por lo "relativamente para sí" y lo "relativamente para otra cosa". Al mismo tiempo, lo *Otro* tiene un privilegio sobre el Ser, como

hace poco el Ser en relación con el Movimiento y el Reposo: lo Otro tiene ese rasgo notable de ser la categoría que reflexiona sobre la relación misma de todas las categorías (por ejemplo, si digo que el Movimiento es *otro* que el reposo, o bien *otro* que el ser): esta categoría "está extendida, dice Platón, a través de todas ellas; cada una de ellas, en efecto, es otra que el resto, no en virtud de su propia naturaleza, sino por el hecho de que participa en la forma del otro" (*Sofista* 255 e). Es pues la categoría que, al reflexionar sobre la relación mutua de las categorías, se reitera ella misma, sin remitir a ninguna otra". Por esta razón es la quinta y última (Platón insiste sobre la dignidad de este gran género: "En toda la serie de los géneros, la naturaleza de lo Otro hace de cada uno de ellos otro que el Ser y por lo mismo no-Ser") (*Sofista* 256 e; cf. 258 b y d).

Así, el Ser sólo es la noción más alta de la filosofía, en relación con el cambio y la permanencia, si acepta ser suplantada por la categoría más inasible; el Ser sólo es el "tercero" porque hay un "quinto". Su situación de tercero está consolidada de esta manera dialéctica por el papel del quinto: lo cual quiere decir que algo es ser a condición de ser también no-ser: ser por su identidad para sí y no ser por su alteridad para el resto. "Por consiguiente todos los géneros que están universalmente bajo esta relación los diremos con corrección no-ser y, por el contrario, puesto que participan en el ser, diremos que son ser, y los denominaremos seres" (*Sofista* 256 e). Platón resume esta situación dialéctica de la noción de ser de manera chispeante en 259 a-b (léase cuidadosamente 259 a-b).

He aquí lo que sale del juego estéril del *Parménides* para constituir una crítica positiva del ser (259 c). Pero he aquí también una relación dialéctica que condena las ontologías que quisieran estabilizarse en la noción *dogmática* del ser, alcanzada en el nivel del tercer género por la refutación mutua del movimiento y del reposo. Así, una ontología con la doble tarea de rebasar los contrastes históricos del movimiento y del reposo, del tiempo y de la intemporalidad, y de dejarse criticar y limitar por "lo Mismo y lo Otro".

3. RESOLUCIÓN PARCIAL DE LAS DIFICULTADES DE LA PRIMERA PARTE DEL *PARMÉNIDES*

El *Sofista* está explícitamente orientado hacia la resolución del problema de la atribución en general y de la atribución falsa en particular, es decir hacia el problema del error; con esa mira, la dialéctica resuelve primero el problema del *Teeteto* —el problema del error del error—: la categoría del Otro es introducida con ese objeto al final del diálogo; pero más generalmente proporciona al *enigma* del principio del *Parménides* una solución que la segunda mitad no parecía anunciar; pero puede ser que esta resolución sólo pueda estar implícita, como la indicación de una dirección que no se puede seguir hasta el final.

a] El problema de la participación de los sensibles en lo inteligible que está en el centro de las aporías de la primera parte (129 d-e), ¿encuentra una respuesta, incluso indirecta, en la dialéctica de los cinco grandes géneros? Explícitamente no, ya que ese problema no es abordado en lo absoluto en el *Sofista*; implícitamente quizá, en la medida en que se puede suponer que la participación de las ideas entre ellas es la clave de la participación de los sensibles en lo inteligible. Eso es lo que piensa Brochard: "Las relaciones entre las cosas y las ideas son sin duda las mismas que las de las ideas entre ellas".[20] Él invoca el texto sobre la dialéctica que ya hemos discutido (253 d): "una sola idea difundida en una multitud de otras". La presencia para sí según lo *Mismo* y la presencia para otra cosa según lo *Otro* sería la estructura universal de la participación.

Esta extensión de la dialéctica en el paso de lo inteligible a lo sensible es muy sugerente: en efecto, ¿por qué parecía absurda la participación en el *Parménides*? Porque estaba imaginada sobre un modelo material (el todo que se difunde en sus partes, el modelo que se deja imitar por su copia...) "Reparto" y "semejanza" estaban así en falta en relación con la participación. Quizás habría que pensar que la relación de "esto" con su "sentido", de lo sensible con la Idea, es una relación dialéctica de lo Mismo y de lo Otro; ésta sería la respuesta dialéctica al argumento del tercer hombre, que es finalmente tan ingenua como la representación de la participación misma como una "semejanza". ("Aristóteles habría debido recordarlo bien cuan-

[20] Brochard, *op. cit.*, p. 148 (AC).

do insiste complacientemente en la objeción del 'tercer hombre'.")[21] La dialéctica permitiría entonces corregir todas las representaciones materialistas de la participación.

A pesar del interés y de la seducción de esta hipótesis, es preciso confesar que Platón ha bordeado aquí un límite de su filosofía, un límite de alguna manera inferior. Igual que lo Uno es el límite superior de un discurso filosófico, lo sensible es el límite inferior de ese discurso. Eso es lo que me parece discernir en el texto del *Filebo* sobre la dialéctica: "Comprender qué número total la multitud realiza entre lo Infinito y lo Uno; *y solamente entonces dejar que cada una de las unidades de este conjunto se disperse en lo infinito*" (16 e) (el χαίρειν ἐᾶν = *khairein ean* significa expresamente "mandar a paseo", "decir adiós"). El paso del "sentido" a la "existencia" plena y en bruto no es ya un acto del pensar dialéctico. Tal es la confesión de una filosofía de las Ideas: hay algo escandaloso en la relación de la Idea misma más concreta con la presencia bruta; es el escándalo de una "génesis" no enteramente reductible a una "dialéctica de las Ideas".

Ese escándalo, que es el límite inferior del discurso puede estar marcado a través de la obra de Platón, por el mito cuasi sexual de la generación de lo sensible a partir de una pareja uno de cuyos términos es ininteligible: los tres hitos fundamentales son el matrimonio de *ploutos* y de *penia* en el *Fedro*, la unión del "límite" y de lo "ilimitado" en el *Filebo* y el papel de la *chora* en el *Timeo*; el texto del *Filebo* es el más sorprendente porque se esfuerza en superar el mito; sin embargo la *meixis* entre límite e ilimitado guarda una resonancia sexual. "El resultado de esta unión, recuerda Diès en la 'Noticia del *Filebo*', es la generación de un producto (*ekgenen*), la aparición de una existencia no ya eterna como son los principios, sino compuesta y engendrada (*meikte kai gege nemene ousía*, 27 b)".[22] El *Filebo* habla del *apeiron*, en términos que no están lejos de los del *Timeo* sobre la *chora*, que es mucho más que un espacio geométrico, más una "nodriza", una "matriz de existencia", algo que se mueve sin orden. La justificación de la tesis de Brochard de que la participación entre las ideas es la clave de la participación de lo sensible en las Ideas descansa sobre esta convicción que ha sido expresada en otro lugar[23] de que la *chora* del *Timeo* es una Idea,

[21] *Id.*, p. 148 (AC).

[22] Augustin Diès, "Notice del *Filebo*", tr. París, Les Belles Lettres, 1941.

[23] Victor Brochard, "Le Devenir dans la philosophie de Platon", en *Histoire de la philosophie* (con L. Dauriac), París, 1902, pp. 105-110 (AC). *Chora*: literalmente "lugar, rango, situación".

la Idea de lo Otro. La inestabilidad de la *chôra*, su agitación cualitativa que le da el hecho de "recibir todo" y hace que se llame "causa errante", la acercaría al *apeiron* del *Filebo* –del "Grande-Pequeño" del *Fedón*, de la diada de lo Grande-Pequeño según la *Metafísica* de Aristóteles, así pues de un principio de indeterminación y en suma de la Idea de lo Otro: "No hay diferencia esencial entre lo Otro y esta materia del mundo sensible, que es la materia misma".[24] Más todavía, ese otro es una Idea, es la "Idea de lo Otro", según *Timeo* (51 a) que llama a la *chora* un *eidos*. Pero entonces, si la materia es ella misma una Idea, la Idea misma del no-Ser, ¿no difiere en lo fundamental el mundo sensible del mundo inteligible? "A esta pregunta, dice Brochard, hay que responder que la diferencia entre los dos mundos es de grado." En lo inteligible, las Ideas serían aptas solamente para participar "en el mundo del devenir, por el contrario esta participación tiene lugar".[25] Tesis insostenible que desmiente la misma dialéctica de los cinco géneros y la interpretación que da el *Fedón* del devenir en sus nexos con las relaciones lógicas entre Ideas. Este texto de Brochard muestra muy bien sobre qué bases aventuradas está construida esta soberanía de la dialéctica hasta en lo sensible: cosa curiosa, Brochard llega a decir que la participación sólo tiene lugar efectivamente ¡en lo sensible! En el fondo, cosa que no es platónica, "es que fuera de la Idea no hay nada real".[26] La existencia del alma que no es Idea, basta ella sola para desmentirlo.

Más vale reconocer que la filosofía sigue estando entre ambas aguas de la "cantidad nombrada", volvemos a encontrar el problema del "número intermedio" del cual se trata en el texto (evocado varias veces) sobre la dialéctica (ὁπόσα = *hoposa* del *Filebo* 16 d). La "manera erística" a la cual Platón opone aquí la "manera dialéctica" (*Filebo* 17a) consiste en prestarse sin mesura ni reflexión (es el caso decirlo aquí) del polo Uno al polo múltiple.

Me parece entonces que queda algo de misterioso en la participación de lo sensible en la Idea. Detenerse en "esto" es dejarse fascinar por la presencia para la que no hay discurso; es quizá *vivir*, no es en todo caso "filosofar". "Pero quedarse en la multitud infinita de las cosas individuales y en la infinita multiplicidad que cada una de ellas

[24] Brochard, id., p. 109 (AC).
[25] *Id.*, pp. 109 y 110 (AC).
[26] *Id.* (AC).

encierra, te impide, en cada caso, llegar a tener una noción completa de cada una de ellas y llegar a ser un hombre que piensa y que calcula (*ellogimon... enarithmon*), visto que, respecto de ninguna de ellas, has podido alcanzar ningún número definido" (*Filebo* 17 e).[27]

Para Platón, no tiene sentido hablar de una "filosofía de lo concreto". Al mismo tiempo, la participación de lo sensible en lo inteligible es una relación que es *practicada* cotidianamente en el acto de hablar, de enumerar, de definir pero que no se refleja como una relación que es ella misma inteligible, todo sucede como si, de la existencia en bruto al "sentido"; hubiera un *salto* operado por el *legein*, por la Palabra, y como si, a la inversa, del *decir* al *percibir*, se diese un salto inverso, un *chairein ean*, un "decir adiós" —que es silencio—. En el siguiente capítulo se verá cómo la introducción del demiurgo resuelve parcialmente la dificultad.

b] Un segundo aspecto de la participación de lo sensible en lo inteligible se ponía en juego en el *Parménides* mediante la argumentación del ser incognoscible. El "en sí" no puede ser "para nosotros". Aquí, lo sensible es el saber humano contingente e histórico, dicho de otro modo, el alma. El argumento consiste pues en decir que "el en sí" no puede comunicar al "para nosotros". Es en el fondo otra especie de participación de lo sensible en lo inteligible, o al menos de la existencia en la esencia, a saber la participación del alma existente en la esencia de la verdad.

¿No está también ésta iluminada oblicuamente por la dialéctica del *Sofista*? Sí, pero solamente en una cierta medida. La refutación de los Amigos de las Formas es la respuesta indirecta a la tesis de lo incognoscible: en 248 a se hace admitir que "por el cuerpo tenemos comunidad con el devenir por medio de la sensación, pero por medio del razonamiento por el alma mediante la existencia real (πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν = *pros ten ontos ousían*)", lo cual exige que se dé a la *ousía* la "potencia" de ser conocida, así pues esa "pasión" mínima que autoriza a situar al Ser en la categoría del movimiento, si no como ser que mueve, al menos como ser movido (ser conocido que es igual a padecer, igual a ser movido 248 e). Por estas razones había que forjar la idea del *pantelos on*, es decir del ser universal o del ser total, que

[27] Aquí se puede medir la diferencia con la traducción Chambry, GF-Flammarion, 1969: "Pero la infinidad de los individuos y la multitud que está en ellos son causa de que tú no los comprendas, y que no hagan de ti ni estima ni cuenta, porque tú no fijas nunca tu vista sobre ningún número ni ninguna cosa".

envuelve intelecto, vida, alma (249 a). Ahora bien, esto nada tiene de escandaloso en virtud de la comunidad de los grandes géneros: movimiento, reposo, ser (el tramo 249 b lo dice ya por anticipación: "A lo Movido entonces y al Movimiento hay que conceder el ser").[28] "El ser conocido" forma parte entonces de esta dialéctica del Movimiento y del Reposo que conlleva la posición de todo ser. Platón no da alma a las ideas, sino que plantea la comunidad misma del alma con las Ideas que es el conocimiento mismo.[29]

La dialéctica Ser-Movimiento-Reposo introduce así su propia inteligibilidad en la relación oscura del alma con el ser que en el *Fedón* sigue siendo oscura: ahí el alma solamente es "pariente" de la Idea (ella es "lo que se le parece más") sin que le sea idéntica (es incluso ésa la razón por la cual su inmortalidad es problemática, pues ella es la de una existencia y no de una Idea). La dialéctica Ser-Movimiento-Reposo del *Sofista* viene a estructurar esta relación del alma con las Ideas; la Idea, como potencia de ser conocida, entra en la categoría del movimiento, al tiempo que permanece en reposo; y el alma que sabe está en reposo al tiempo que se va moviendo entre las relaciones. Pero esta inteligibilidad que el *Sofista* introduce aquí sigue siendo igualmente parcial. Subsiste en el alma todo un devenir irreductible a una dialéctica de Idea y que marcan expresiones tales como "estar perplejo", "buscar", "aprender", "olvidar"; por esta razón es necesario un mito —y mitos— para contar esta proximidad y esta distancia del alma en relación con las Ideas: proximidad absoluta en la "visión" que es también "consumación" ("comer" simboliza la identificación); distancia absoluta en la "caída"; pero es siempre en un mito que el alma es Misma u Otra que la Idea.

[28] Trad. Chambry (*op. cit.*, p. 104): "Es preciso entonces admitir que esto que está movido y el movimiento son seres".

[29] Ross es aquí muy esclarecedor: "*His real meaning becomes clear in 249 b, 5-10, where he says, in effect, that knowledge implies minds that are real and subject to change. He has not given up his belief in unchanging Ideas... but he adds that minds subjects to change must also be accepted as completely real... that both unchanging Ideas and changing minds are perfectly real*", cf. Ross, *op. cit*, p. 110 (AC). [Su significado real se hace claro en 249 b, 5-10, donde dice en efecto que el conocimiento implica mentes que son reales y que están sujetas al cambio, no ha renunciado a su creencia en lo inmutable de las ideas... pero añade que las mentes que están sujetas al cambio deben también ser aceptadas como completamente reales... que ambas, las Ideas inmutables y las mentes cambiantes son perfectamente reales.]

De esta forma, el platonismo, en la medida en que sigue siendo una filosofía de lo inteligible, toca este otro límite: la oscuridad del devenir del alma y del conocimiento.

3. LA GÉNESIS DE LO SENSIBLE EN EL *TIMEO*

El *Sofista* sólo resuelve parcialmente el problema de la participación de lo sensible en lo inteligible: esta participación conserva algo opaco, irracional; hay pues una *distancia infranqueable* entre la participación "vertical" (de las cosas sensibles en las Ideas) y la participación "lateral" (de las Ideas en las Ideas).

¿Puede el filósofo colmar esta distancia de otra manera que a través de la dialéctica? Sí, y este resurgimiento del problema, con el *Timeo* va a confirmar al mismo tiempo nuestra interpretación del *Sofista* como por choque de rechazo; eso sucede, porque hay otra explicación de la génesis de lo sensible, en el *Timeo*, y porque el *Sofista* sólo es una respuesta parcial al problema que ha sido planteado al principio del *Parménides*. Es cierto que la respuesta del *Timeo* es, ella también, una respuesta parcial; al menos se detiene un poco más lejos: no es lo sensible en conjunto lo que está fuera de la comprensión filosófica, sino ese "residuo" de la génesis de lo sensible que Platón llama χώρα;[30] lo irracional ha sido llevado más lejos; no es poca cosa.

Vamos entonces a intentar explicar la problemática del demiurgo en el *Timeo* como un relevo de la respuesta imperfecta del *Sofista* a la pregunta al principio del *Parménides* sobre la posibilidad de la participación.

La idea central de este capítulo será que Platón ha intentado doblar la *causalidad formal* de la Idea mediante la *acción responsable* de un agente, así pues doblar la αιτία por un αἴτιον.[31]

1. SALVAR LOS FENÓMENOS

La tentativa del *Timeo* no tendría sentido si se perdiera de vista que el platonismo no es solamente la contestación de lo sensible en tan-

[30] Léase: *chôra*.

[31] Léase: *aitia* y *aition*.

to que *verdad,* sino su justificación en tanto que *realidad.* El *Fedón* no duda en llamar a las cosas partícipes "seres". Lo que está pues en juego es la universalidad del ser que es ser de ideas *y* ser de cosas. El problema no aparece mientras la imagen no es más que una sombra y no es todavía un retrato. Ahora bien, Platón, incluso en su fase más "órfica", más "mística" nunca fue hasta el fin del movimiento que tendería a anular el grado ontológico de este mundo; incluso la sombra es más que un simulacro; es una "apariencia" que es ya "parecido", ya que puede suscitar el recuerdo de la Idea, como "la lira hace que los amantes sueñen en el amor".

A partir de ese momento una simple *contestación epistemológica* de la imagen-simulacro no puede ser la última palabra de la filosofía de lo sensible; esta contestación debe de ser compensada por una *justificación cosmológica* de la imagen-retrato. La apariencia, según el orden de la purificación "científica", debe transformarse en la aparición, según la génesis de las "esencias que han devenido" (para retomar la expresión del *Filebo*).

Este movimiento de consolidación de la imagen se puede seguir desde el *Fedón* mismo. El *Fedón* llama a las Ideas las verdaderas "causas" del devenir (*Fedón,* 100 d); ahora bien una ilusión no convoca "causas" ideales; se entrega uno a ella en la práctica, no se le justifica especulativamente. En el *Fedro* del mismo modo el cuerpo es una realidad anterior a la "caída": las almas conducen alados carros que son como sus cuerpos gloriosos; la caída no engendra lo corporal, sino lo "terreno", es decir el índice de ilusión y de fascinación que desde ahora se adhiere a la corporeidad y hace de ella la prisión y la tortura del alma;[32] pero el cuerpo es originalmente lo que el alma mueve cuando ella misma se mueve, el cuerpo es órgano antes de ser obstáculo. El *Filebo* salva el placer al ponerlo en un lugar que, sin ser el primero, no es infamante; liga esta justificación del placer con un rango secundario, con una teoría de la génesis de los "mixtos" que ya no es construcción dialéctica de las Ideas, sino génesis de las significaciones sensibles en el claro-oscuro de lo Uno-Múltiple.

Esta línea triunfa en el *Timeo.* Pero el gran hallazgo del *Timeo* es que la génesis de lo sensible sólo es posible a partir del *Todo*; una justificación de "esto" o de "aquello" —de la manzana sobre el plato— es impracticable; es *el mundo* puesto en bloque, es la imagen buena,

[32] Véase *infra* § 4 (PR).

bella, perfecta; "el dios que es siempre y el dios que debía nacer un día" (34 a), el "dios visible a imagen del dios invisible", es el mundo... La mediación es así pues operada por la idea de totalidad que de una parte precede a sus partes, y así mantiene el orden ideal en virtud de su carácter formal y por otra parte es inmanente a sus partes e inaugura así el orden sensible, más exactamente lo plantea como orden y ya no como caos de imágenes fluctuantes y variables. Y esta mediación inteligible —sensible— es operada en la emoción cósmica de admiración por la *belleza* del mundo ("el mundo es bello", 29 a). Esta sinopsis admirativa está, es cierto, ligada a un esquema cósmico hoy abolido, al mismo tiempo que la esfera de los entes fijos; no sabemos ya o en todo caso no *vemos* ya la unidad y la indivisibilidad del mundo; pero incluso después de Newton, Kant —el sobrio Kant— accedía todavía a lo sublime del orden cósmico ("el cielo estrellado por encima de nuestras cabezas..."); Kant sabía mejor que Platón que el todo es una Idea y no una experiencia; pero Platón sabe ya que el Todo no es una suma de experiencias; en ese sentido el Todo está en lo visible antes que ser la suma de las cosas visibles; al menos esta totalidad se apega todavía para Platón a una figura visible, la de la esfera (33 a) y del movimiento circular (34 a). Por esta razón la vista misma resulta rehabilitada, como descubrimiento del cosmos (47 a); ante el ojo aparece la individualidad y la unidad del mundo (31 ab); al salvar los fenómenos la forma del mundo salva también el ojo del cuerpo.[33]

De esta forma, no hay justificación directa de los fenómenos sino indirecta, por la mediación del Todo. Ese todo se llamara ahora κόσμος. Los pitagóricos ya habían llamado κόσμος al οὐρανός[34] de los jonios (D.L. VIII 48),[35] para marcar que es Ley, orden visible: Platón yuxtapone una última vez los dos títulos οὐρανός - κόσμος (28 b con alusión a las invocaciones clásicas: "si ese nombre le gusta", como en *Agamemnón* 160). Al mismo tiempo, Parménides es muerto por segunda vez: el mundo condenado como objeto ficticio en la vía de la opinión vuelve a encontrar la divinidad que Heráclito le había conferido: "Este mundo nadie ni entre los hombres ni entre los dioses lo hizo

[33] En el *Curso*, la frase se quedó sin puntuación interna; se puede poner un punto y coma después de la referencia "(31 ab)", como lo hemos hecho, pero se hubiese podido poner también después de "los fenómenos".

[34] Léase *cosmos* y *uranos*, el mundo y el cielo.

[35] Referencia a Diógenes Laercio, el capítulo VIII de las *Vidas, doctrinas y sentencias de los filósofos ilustres* está efectivamente consagrado a los pitagóricos.

(ἐποίησεν)[36] sino que siempre fue, siempre es y será, fuego eternamente vivo...", Heráclito 35.[37]

2. LA CAUSA (αιτία) Y EL AGENTE (αιτΐον)

Pero si el mundo como totalidad es la mediación entre lo Inteligible y lo sensible, esta totalidad convoca una nueva mediación; ésta tiene un nombre, es el Demiurgo, en la unión del Paradigma y del Cosmos.

Pero aquí hay que oponer una objeción: se dirá: el Demiurgo no pertenece a la explicación filosófica, es un mito.

Hay que apartar esta objeción con toda claridad; el demiurgo no pertenece a la parte mítica del *Timeo*; es después de haber hablado del demiurgo cuando Platón introduce la diferencia entre lo "verosímil" y lo "inquebrantable" (29 b-d). El "cuento verosímil" (εἰκότα μῦθον)[38] que propone Platón entonces corresponde a dos preguntas: *¿por qué* lo inteligible no ha quedado sin efecto y *cómo* ha hecho un mundo?; pero no a la cuestión: *que* el mundo tiene por causa un "obrero". La "gesta" divina es mítica; pero el que la causalidad ejemplar pase por el canal de una causalidad obrera, esto es un hecho necesario y verdadero (πασα ἀνάγκη τόνδε τον κόσμος εἰκονα τινὸς εἶναι..., 29 b).[39] Sin recurrir al mito, Platón plantea 1] que "el mundo ha nacido pues es sensible y tangible" y 2] que "todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa" (αἰτίον, 28 a-28 b).

Platón es consciente de la dificultad; él mismo confiesa: "Sin em-

[36] Léase: *epoiesen.*

[37] El *Curso* lleva la referencia "35". En la edición establecida por Jean-Paul Dumont, *Les Écoles présocratiques,* París, Gallimard, 1991, p. 73, es el fragmento XXX. [Se trata del fragmento 30 en la edición de *Heráclito: textos y problemas de su interpretación* que hace Rodolfo Mondolfo para Siglo XXI Editores, México, 1966, 5ª ed., 1978, p. 34: "Este cosmos, uno mismo para todos los seres no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende según medidas y se apaga según medidas"].

[38] Léase: *eikota mython* ("mito verosímil").

[39] Léase: *pasa anangke tondé ton kosmos eikona tinos einai* ("El mundo debe ser necesariamente la imagen de algo", *Timeo,* trad. (al francés) Luc Brisson, París, GF-Flammarion, 1992, p. 117). ["...resulta también absolutamente necesario que este mundo sea la imagen de otro mundo", en Platón, *Obras completas,* Aguilar, p. 1134].

bargo, descubrir al autor y al padre (ποιητήν καὶ πατέρα)[40] de este Universo, es una gran hazaña, y cuando se lo ha descubierto, es imposible divulgarlo a todos" (28 c). Sin embargo, no está menos seguro de moverse sobre un terreno filosófico y no mítico, pues *integra aquí a su teoría de la causalidad los resultados de su teoría del alma, alcanzados por otra parte en el* Fedro.

El alma, según el *Fedro*, no es solamente lo que quiere evadirse, sino lo que se mueve a sí mismo y, al hacerlo, mueve a un cuerpo (el argumento servía para demostrar la inmortalidad: "pues aquello que se mueve" es un ser viviente imperecedero, dejamos aquí este problema para considerar la renovación del problema de la causa). Mediante ese poder de mover otra cosa al moverse, el alma adquiere la dignidad de *principio* (ἀρχή,[41] 245 d). Este ἀρχή no es solamente razón del ser sino responsabilidad de existencia: "toda especie de alma está a cargo (ἐπιμελεῖται)[42] del conjunto de aquello que es sin alma" (246 b). Se trata entonces de una calificación general del alma, se atrevería uno a decir, de una *estructura del ser*, que recupera tanto las almas humanas, el alma del mundo, el demiurgo (246 d).

Son numerosos los textos del final del platonismo que confirman que el demiurgo vuelve a aparecer en esta nueva dimensión de la causalidad: el *Timeo* retoma la palabra ἀρχή (28 b) dando constancia de que el demiurgo es un primero no absoluto, sino en el orden de la causalidad que opera; pues la cuestión de la causa de la causa se apaga con el αιτίον; no hay causa sino de lo que deviene, no de aquello que se mueve al mover *el Todo*. El *Filebo* identifica la causa de la mezcla y el demiurgo[43] (27 b). Las *Leyes* (893 *sq*) confirman este desdoblamiento de la causalidad, entre la causalidad ejemplar y esa que Platón caracteriza así: "El movimiento que puede ponerse en movimiento tanto a sí mismo como a todas las cosas" (894 b y más lejos 895 e), ahora bien, esta causalidad no cabe duda de que es la causalidad espontánea, la iniciativa de un alma; dios en fin es llamado "alma excelente" (ἀριστή ψυχή).[44]

[40] Léase: *poieten kai patera.*

[41] Léase: *arché.*

[42] Léase: *epimeleitai.*

[43] Chambry (París, GF-Flammarion, 1969, p. 298) traduce "el demiurgo" como "la generación".

[44] Léase: *ariste psyché.*

3. EL DESDOBLAMIENTO DE LA CAUSALIDAD

Este desdoblamiento de la causalidad está cargado de consecuencias.

Primero, comprueba que la génesis de lo sensible no podía completarse sobre la base de los ejercicios dialécticos del *Parménides*; la dialéctica de lo inteligible no se deja extrapolar a lo sensible; es preciso que las leyes de exclusión y de inclusión que regulan las "mezclas" ideales sean relevadas mediante el trabajo de una causalidad operativa cuyo artificialismo humano propone el símbolo.

Pero a su vez, esta solución abre un nuevo ciclo de dificultades. Desde ahora, hay dos sentido de la ἀρχή: la razón de ser y la iniciativa de existencia; ninguna de las dos puede suplantar a la otra: el *Timeo*, en 27 d-28 a, plantea conjuntamente la filosofía del Modelo y del Artista; de un lado, la ruptura del ser eterno de las Ideas y del devenir que no es nunca; del otro, la referencia de lo que deviene a lo que nace y de lo que nace a lo que causa.

Se podría decir que el platonismo invita siempre a una mediación: el Todo del κόσμος[45] era la mediación de lo Inteligible y de lo Sensible, el demiurgo la de lo Inteligible y del Todo. Entre lo Inteligible y el demiurgo, Platón tiende un último puente: es la *Mirada* del demiurgo sobre el Modelo perfecto. A esta Mirada la conocemos, es la de las almas antes de la caída en el *Fedro*: "Y mientras cumple esta circunvalación, contempla la Justicia misma, contempla la Sabiduría" (247 c d: 248 b e; 250 b d; 254 b); la Mirada es también el Banquete[46] sagrado, la identificación sacramental entre el alma y el ser o lo verdadero. Tal es también la Mirada que, en el *Timeo* une la causalidad operativa con la causalidad ejemplar. Pero esta mirada, ¿cómo la "sabemos" nosotros? A decir verdad, no la "sabemos"; pues constituye la bondad del demiurgo; ahora bien, podemos decir en un sentido que esta bondad del demiurgo es manifiesta (σαφές,[47] 29 a) ya que la belleza del mundo[48] es su cifra; pero ¿es la Ciencia lo Sublime? ¿No es éste "recta opinión"? Platón lo deja entender así: no está permitido (οὐ θέμις)[49] suponer que el obrero sea

[45] Léase: *cosmos.*

[46] "Modelo", "Artista", "Inteligible", "Sensible", "Mirada", "Banquete"...: con mayúscula en el *Curso.*

[47] Léase: *saphés.*

[48] Falta en el texto la palabra "mundo", a causa ciertamente de un error, pero el *Timeo* 29 a indica sin lugar a equívoco que se trata de la belleza del mundo.

[49] Léase: *themis* ("no está permitido", *ou themis* hubiese sido aquí más pertinente).

malo, que sea "envidioso", pues los "hombres sabios" (φρονίμων)[50] (29 c) lo han dicho. Así los sabios y los piadosos son los únicos que conocen la mediación última de la filosofía, igual que Diótima en el *Banquete* hablaba como inspirada de la súbita visión de la Belleza y que los "sabios de antaño" anunciaban el *Nous* que gobierna el Todo con sabiduría y bondad en el *Filebo*. Es por esta razón que, en el *Timeo* también, la providencia (πρόνοια)[51] resulta del razonamiento verosímil y no de la ciencia (30 b-c), aunque el demiurgo sea alcanzado en verdad y en necesidad por el pensamiento.

Que el artesano supremo participe Él mismo en el Bien, es la última participación en la cual es preciso creer. Esta fe hace huir toda la problemática de la tragedia griega y del "dios maligno" que extravía y fulmina. Esta fe hace posible el paso de la dialéctica de lo Inteligible a la génesis de lo sensible.

4. EL RESIDUO

Pero esta génesis no es total.

a] La acción del Modelo perfecto por el intermedio de la "mejor alma" presupone una circunstancia opaca que representa la separación entre lo real y el Bien, entre la imagen y el modelo. "Caos", "causa errante", "lugar" (χώρα),[52] "nodriza" o "matriz de lo real", "necesidad", cualquiera que sea el nombre con que se le denomine, ese Otro no es el *otro* según la dialéctica del *Sofista*; pues ese Otro era participado por todos los "géneros del ser"; está así pues del lado del Modelo absoluto si así puede llamarse; la χώρα del *Timeo* sólo tiene sentido en relación con la segunda especie de causalidad, la que hemos llamado la causalidad operativa; el No-Ser es un "trascendental" de la Palabra; el Lugar es el "límite" inferior del trabajo; lo que en la obra no es obrado; el artesano hace lo mejor que puede, no lo hace todo: *Timeo* 30 a, 49 a, 53 c. Mientras no se haya introducido la segunda causalidad a título de mediación entre el Modelo ideal y la Totalidad sensible, no se encontrará la χώρα. La χώρα pertenece a la problemática del demiurgo o

[50] Léase *phronimón* (se trata de un genitivo en griego).
[51] Léase: *pronoia.*
[52] Léase: *chora.*

de la gran-alma, no a la de los géneros del ser, el no-ser es todavía un género del ser; la χώρα es aquello donde ya no hay génesis; como dice Platón, la Necesidad no se deja "persuadir" completamente (*Timeo,* 48 a); la χώρα es la distancia misma entre la Necesidad y la Finalidad.

No se dirá que el Dios de Platón —si al menos él es el demiurgo—[53] es "impotente"; él no es impotente pues no es para nada una potencia. El demiurgo no quiere nada; mira, y en virtud de su mirada, permite al Paradigma ser participado; es ésa su forma de persuadir. Por lo mismo no hay en Platón escándalo del mal, ninguna queja como en Job; Dios no es un creador sino un ordenador; Job se queja de que Dios se haya convertido en su "enemigo"; el platónico no puede quejarse ni de los modelos perfectos ni del demiurgo que los mira; y la Necesidad no es nadie, ni, hablando con propiedad, "nada", sino el límite a la "persuasión" del Bien. Sin duda es así como hay que comprender el "Dios es inocente" de *La República* x:[54] es inocente, no en términos de una apologética que la disculpa sino originariamente, por no creación de la materia. Se puede pensar que el helenismo ha dejado así de reconocer el enigma del sufrimiento injusto y de profundizar en el problema de Dios bajo el aguijón de este enigma. Pero en recompensa ha escapado a las dificultades de la teodicea.

La "corrupción" en el mundo de las cosas no plantea así pues ningún problema ontológico radical, al menos en la región de lo trascendente; el platonismo presupone una especie de participación al revés que no tiene origen radical en lo divino; todo lo que nace está sujeto a la corrupción (*República* VIII, 546 a), no por impotencia de Dios sino por la impotencia de la materia para recibir al ser. Goldschmidt hizo ver muy bien este punto en su *Religión de Platón*; saca de ello la conclusión de que no se da lo "trágico" en Platón.

Pero, en recompensa, el platonismo está encargado de plantear un principio de ininteligibilidad —si es que se puede hablar todavía de principio— en la fuente de lo real, ininteligibilidad que el alma debe de algún modo repetir en sí misma para designarla y nombrarla mediante la intermediación de algún "razonamiento bastardo".

b] Eso no es todo: se puede decir que hay, en el platonismo, dos residuos, dos orígenes del mal; pues el desorden humano parece que constituye un mal espontáneo y adicional. Es cierto que el *Fedón* dice:

[53] Véase antes el capítulo II § 3 de la tercera parte (PR).

[54] *La República* x 617 e.

"Nuestra alma está amasada con algo malo" (66 b); el cuerpo parece, por su "desmesura" (67 a) encarnar esa Necesidad que no se ha dejado persuadir; si se fuese hasta el final de ese movimiento, la materia sería el mal y habría, según el platonismo, una desgracia de la existencia. Pero el mismo Fedón invierte el movimiento: es el deseo el que clava el alma al cuerpo, y no el cuerpo el que clava el alma al deseo: "Y lo sorprendente de este cercado, la *filosofía se ha dado bien cuenta de ello,* es que ella es la obra del deseo y que aquel que concurre a cargar más al encadenado con sus cadenas es quizás él mismo (82 e). Más vigorosamente aún: "El alma es entonces el verdugo de sí misma" (82 e). Platón ha llamado injusticia a esta iniciativa "psíquica", si así puede decirse, del mal, y ningún texto permite reducir a la unidad el No-Ser que dialectiza el ser, la Necesidad que limita su expansión en lo sensible, la Injusticia que rechaza la luz del Bien. Toda la política de Platón gira en torno de un enigma del Mal que constituye un "residuo" suplementario a la génesis de lo sensible: Platón ha advertido los diversos momentos en que aflora el enigma: es el "torbellino" en el cual el Legislador, enloquecido por el lenguaje vicioso, ha zozobrado (*Cratilo,* 439 c); es la maldad del tirano según el *Gorgias* y el *Teeteto*; la perversión del lenguaje y la del poder van por otra parte juntas, ya que el "tirano" sólo reina con el auxilio de las *falsas* artes de la palabra, la adulación y la persuasión (*Gorgias*). Pero, cualquiera que sea el foco de proliferación de ese mal humano de palabra y de política, el alma injusta comienza de alguna manera el mal (cf. en el mismo sentido: *La República,* II, 379 b-c; X 617 e; *Timeo* 41 e-42 d; *Político* 269 e, 273 b-c). Platón nunca se ha referido al origen del alma en el Principio del Bien; éticamente injustificable, la injusticia es también ontológicamente indeductible.

Platón, así pues, conoció bien los *límites* de una ontología de las esencias; exploró esos límites en los dos sentidos, hacia lo alto y hacia lo bajo. Marcado por el problema del lenguaje desde su origen socrático, el platonismo es una filosofía de las determinaciones inteligibles, así pues una filosofía *de los* seres y no del ser. Pero Platón sabe:

1] que la multiplicidad discreta de los seres esenciales sólo se mantiene por el Uno-Bien que está más allá de la esencia, es decir, más allá del ser como dimensión del discurso;

2] que *los* seres esenciales sólo tienen *ser* por el no-ser que los hace mutuamente participables;

3] que los seres no esenciales que son también τά ὄντα[55] —las cosas sensibles— implican un ininteligible desde abajo que es el límite de toda génesis de lo sensible;

4] que este otro ser no esencial, el alma existente, es presa de una injusticia que es el límite de toda educación filosófica.

Platón deja así una ontología inconclusa, preñada de diversos desarrollos. Plotino hará de ellos *un* sistema. Platón no quiso más que componer *unos* diálogos.

[55] Léase: *ta onta.*

TERCERA PARTE

EL SER Y LO "DIVINO"

En los capítulos III a VI de la primera parte hemos considerado el aspecto *epistemológico* del descubrimiento del ser. Es también el aspecto epistemológico de las Ideas de lo Uno, del ser, del no-ser, del otro que hemos subrayado en la segunda parte. Ahora bien, a partir de esta función de la ontología de las esencias, considerada como una "Ciencia" —como *la* Ciencia—, Platón opera una "recuperación" o, como dice Diès, una "trasposición" de la religión. No consagraríamos una nueva sección a esta aventura de la religión, traspuesta en religión razonable, si sólo interesara a la religión. La trasposición platónica concierne a la filosofía misma que se *recarga* de alguna manera de lo Sagrado gracias a esta "recuperación". Ese choque de regreso de la trasposición filosófica de la religión sobre la ontología es lo que aquí consideramos. Mientras que la religión se vuelve religión razonable, la razón y la ontología se ven afectadas por un índice "religioso" que importa reconocer.

Esta última peripecia nos ha parecido además esencial para comprender la conexión de la ontología y de la teología en Aristóteles. Esta conexión estaba ya siendo operada en cierto modo en Platón.

Pero se emprendería un falso camino si se identificara prematuramente el problema religioso del platonismo con la cuestión de saber si hay un Dios en el platonismo; no es que esta cuestión no tenga sentido, sino que está subordinada a una cuestión más vasta: ¿qué es *divino* en el platonismo?

Tendremos que preguntarnos en el capítulo I lo que significa esta promoción de lo "divino" a la dignidad filosófica; parecerá entonces que Platón hace recaer sobre su filosofía de las Ideas el prestigio de lo "divino" que los presocráticos antes que él habían identificado con la noción de Principio o de Origen (Ἀρχή = *Archê*).

En el capítulo II consideraremos a lo "divino" en toda su amplitud en el platonismo. Como Goldschmidt lo ha mostrado, la función religiosa está asumida por el mundo de las Ideas como tal. Nos preguntaremos:

1] ¿qué *recarga* de Sagrado significa para las formas mismas esta identificación de las Formas con lo "divino" cuyo origen hemos remontado a partir de una ontología del lenguaje? (primera parte, capítulo II);

2] ¿qué complejidad, como rechazo, recibe lo divino, si se vuelve a situar la ontología de las Ideas en la perspectiva del Bien de *La República* o de lo Uno del *Filebo* y del *Parménides*? Lo "divino" no ha sido a la vez *desplegado* en las Ideas y *concentrado* en el Bien o en lo Uno?;

3] Cómo se transita, en el platonismo, de lo "Divino" a Dios;

4] Si hay un paso de Dios a los dioses que concierne todavía al filósofo.

Se ve en qué sentido la ontología platónica puede salir enriquecida de esta investigación. No es solamente un atributo nuevo —el θεῖον[1]— que recibe el ser, sino quizás una cierta tendencia a personalizar el ser. Se verá en qué límites estrechos esto es verdad en Platón.

[1] Léase: *theion.*

1. EL PROBLEMA DE LO "DIVINO" Y LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

El problema de lo "divino" prima por encima del de "Dios" en el platonismo. En virtud de esta integración de lo "divino" en la filosofía, la religión ha podido ser retomada en la filosofía. Se va a mostrar que esta religión razonable de los filósofos comienza con la filosofía misma.

Es un aspecto que Aristóteles enmascara en los libros A y B de la *Metafísica*, preocupado como está por sus propias investigaciones sobre la *división* de la causalidad según el esquema de las cuatro causas. Se trata, sin embargo, del punto decisivo de la oposición entre la tradición helénica que reflexiona sobre lo divino y la tradición semítica, que está en debate con un dios o unos dioses.

1. LA *PHYSIS* Y LO DIVINO

Es preciso ir en busca de la *primera raíz* de esta filosofía de lo "divino" hasta entre los "Físicos", a pesar de la interpretación puramente "naturalista" de la escuela de Mileto. No nos detengamos demasiado en las palabras de Tales —"Todo está lleno de dioses" (en la que el viejo Platón de las *Leyes* en 899 b ve el epítome de toda filosofía) que contiene quizá ya una trasposición de los dioses de los mitos en una *dimensión de la Physis*. Por el contrario, se puede reconocer el origen de la recuperación de la religión en la filosofía en una meditación sobre el Principio (*Archê*) de la naturaleza. Partimos del texto capital de Aristóteles en la *Física* III, 4 20, 3 b 1-15, que termina con una referencia a Anaximandro:

"Resulta claro que el estudio de lo indeterminado (o ilimitado) está emparentado con el de la Naturaleza; y todos (aquellos que lo aceptan) tienen razón al admitirlo como un *principio*; pues, si existe, debe afectar las cosas de alguna manera, y sólo lo puede ser así a título de principio; pues cada cosa es o está ya sea determinada por un

principio, ya sea principio ella misma; ahora bien lo indeterminado no puede ser determinado y no puede así depender de nada que sea su principio. Además, siendo principio, no puede tener ni comienzo ni fin; pues todo aquello que viene a serlo debe tener un fin, y ha de tener ahí un término a todo proceso de corrupción. De esta forma, lo ilimitado no puede ser derivado de ningún otro principio, sino que es él mismo considerado como principio de todas las cosas 'abarcándolas y gobernándolas a todas'... este ilimitado sería entonces lo divino, siendo inmortal e indestructible, como lo dicen Anaximandro y la mayoría de los fisiólogos."[2]

¿Anaximandro llamó efectivamente "principio" al infinito? Simplicius así lo afirma en su comentario de la *Física* de Aristóteles. Esto importa menos que la estructura del argumento que encontramos reconstituido aquí y que nos ofrece en un atajo estremecedor los conceptos clave de la teología presocrática: Infinito – ausencia de comienzo – principio – inmortal e indestructible – divino: lo que nos hace falta es comprender el estilo de este eslabonamiento.

Primera observación

Tenemos en este texto una verdadera deducción de lo "divino". Lo Infinito implica los atributos Inmortal e Indestructible, y éstos lo Divino. "Y ello es lo divino", dice Aristóteles. El punto de partida de esta deducción es la posición de algo que es Principio. Poco importa, aquí, la *naturaleza* de ese Principio; poco importa pues que Aristóteles (y Burnet)[3] tengan razón al ver ahí una reserva material del devenir; aunque el término mismo de *Physis,* por su sufijo *sis* diga más que una simple estructura dada y contenga la idea de origen y de generación. Lo importante es la *función* de este Principio; da un *fundamento sin comienzo* a todo aquello que comienza. Esta función de *Arkhé*[4] define

[2] La traducción de Pierre Pellegrin (Aristóteles, *Physique,* París, GF-Flammarion, 2002, pp. 175-176) presenta importantes diferencias.

[3] Referencia, sin más, a "Burnet" (igual que en la página 124). John Burnet es conocido por diversas obras *The Ethics of Aristotle,* Londres, 1900; *The Socratic Doctrine of Soul,* Londres, 1915; *Aristotle on Education,* Cambridge, 1931; y sobre todo, en Francia, por *L'Aurore de la philosophie grecque,* París, Payot, 1919.

[4] ¿Anaximandro llamó él mismo a su Infinito un Principio? Si la palabra no está ahí, Aristóteles no inventó la idea. Cf. el texto de Simplicius A 9 que confirma la atribución de la *Arché* a Anaximandro (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) (PR). [El fragmento A 9

a lo "divino" y recrea filosóficamente a la religión; la inmortalidad de los dioses se traspone en la ausencia de comienzo del principio: "y eso es lo divino".

Segunda observación

En esta recuperación, la religión es a la vez negada y retenida. Negada, pues el "mito" que sondea el "¿por qué?" se pierde en los géneros sin fin de las teogonías y no puede dar el salto de la génesis a la posición de un Principio, de algo sin comienzo al comienzo de las cosas. Retenida, pues el Principio asume la dignidad que la palabra poética había conferido a los dioses; "y los abarca y los dirige a todos": W. Jaeger subraya el estilo poético o más bien *hímnico* de esas expresiones, en una obra que fue precisamente la primera filosofía en prosa.[5] En la mayoría de los presocráticos[6] —en Anaxímenes, fr. 2, Empédocles, Anaxágoras, B 2 y 14, Heráclito, fr. 41, Parménides, fr. 12, 3, Diógenes e incluso en Demócrito (B 30)— se encuentran esas mismas expresiones o bien otras semejantes para *celebrar* el principio divino del Cosmos; el mismo acento de reverencia se reconoce ahí, como una plegaria razonable de reconocimiento. De esta forma, el himno fundamental se comunica a la filosofía mediante esta recuperación; al mismo tiempo que la filosofía racionaliza a lo divino, se recarga en el lenguaje primordial de la admiración y de la adoración. En esta conjunción de la razón y del himno reside la unidad griega de la filosofía y de la religión; pero la filosofía tiene un papel conductor; el predicado divino sólo es encontrado porque se desprende especulativamente de la Physis y es transferido desde las deidades tradicionales al principio del ser.

de Simplicius, a propósito de Anaximandro, corresponde al fragmento B 1 citado en la nota siguiente 118; cf. *Les écoles présocratiques*, Jean-Paul Dumont (ed.), París, Gallimard, "Folio-Essais", 1991, p. 47.]

[5] Hay que poner este texto sobre lo Ilimitado junto al famoso fgt [fragmento] B 1 (Diels) que Nietzsche, E. Rohde, W. Jaeger, Heidegger han comentado: "Sean cuales sean las cosas de donde provienen las que son, en esas cosas la destrucción se vuelve necesidad; pues ellas se ofrecen mutuamente retribución y expiación por su injusticia según el orden de los tiempos" (PR) [Herman Diels realizó, en 1903, la edición monumental de referencia de los Presocráticos, edición que ha sido revisada y aumentada en diversas ocasiones desde esa fecha].

[6] Ross, *Aristotle's Physics, Commentary*, p. 546; esta nota de Ross va en el mismo sentido que W. Jaeger, *op. cit.*, p. 31 (PR) [título completo: *Aristotle's Physics. A revised Text with Introd. and Commentary by W. D. Ross*, Nueva York, Clarendon Press, 1936].

De ahí la actitud ambigua respecto de la religión popular. Xenófanes declara la guerra a los dioses antiguos: "Un solo dios, el más alto entre los dioses y los hombres. Ni por su forma ni por su pensamiento se parece a los mortales".[7] Lo que no "conviene" a lo "divino" es rechazado por los dioses; y, antes que nada, el "contorno", la *morphé*; ésta es la razón de por qué todos los filósofos griegos serán en un momento u otro acusados de a-teísmo; el proceso de Sócrates se inscribe en este gran proceso de la filosofía; el ataque de Platón en contra de la poesía y de los mitos en *La República* II pertenece también a esta línea. Sin embargo, la fuerza de este ateísmo es religiosa y se hunde en el himno antiguo. E incluso cuando la filosofía griega no es a-tea, su filosofía de lo divino la hace indiferente a la oposición monoteísmo-politeísmo; Platón mismo habla del dios y de los dioses; a Parménides, ya, no le incomoda integrar al politeísmo en un segundo lugar. La razón profunda es que la filosofía se enfoca sobre lo divino antes que sobre los dioses.

Tercera observación

La posición de la *Arché* no es fruto de una prueba; más que de una demostración, se trata de una mostración del fundamento. Este acto soberano, idéntico al "pensar" —*noein* o *phronein*— (como el *Denken* kantiano que plantea lo incondicionado), está más cerca del argumento ontológico que de todas las pruebas que argumentan a través de los efectos. La filosofía es un retorno al origen, una repetición de la *Arché*; ése es el verdadero sentido de la reminiscencia. La *Physis* de los jonios fue así la primera posición de un ser primero por la filosofía; lo Uno del Parmenidiano, la idea platónica, el ser en cuanto que ser de Aristóteles han sido planteados de la manera;[8] o, más bien, al plantearse, sea cual sea, el Principio se plantea el acto filosófico, el Pensar.

[7] Diels, B 23 (AC). ["Entre los Dioses hay un Dios máximo; y es máximo también entre los hombres. No es por traza ni su pensamiento a los mortales semejante", [?] Xenófanes, *Los presocráticos*, trad. y notas de Juan David García Bacca [1944, 1979], México, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, pp. 3-21.]

[8] Faltan una o dos palabras.

2. "LO UNO Y LO DIVINO"

Parménides es la segunda raíz de la religión razonable de Platón. Se ha insistido en su indiferencia hacia Dios (K. Reinhardt). Es cierto, pero esto no agota la cuestión del alcance religioso de su pensamiento del ser. Es incluso en él en quien tenemos el primer modelo realizado de una religión razonable. La tonalidad religiosa está dada por el *Preludio,* que no es de ninguna manera un entremés; hay que considerar dos momentos: el "viaje" y la "revelación" por la diosa. El viaje significa el desarraigo del mundo, la Odisea del pensamiento que practica un retorno al fundamento; todo el aparato simbólico del transporte (el carro, las ruedas, la ovación de las muchachas) anuncia un cierto rapto del espíritu mediante potencias benéficas que no dejan de evocar ya al Eros platónico y de una manera general la "conversión" platónica; la revelación por la diosa significa que la "Verdad" es menos un discurso articulado por el hombre que el discurso del ser, proferido por el ser mismo. En ese sentido, se puede hablar de un "des-cubrimiento" del ser. Conversión y descubrimiento tienen quizá un modelo órfico; pero lo que importa es el estilo filosófico de la trasposición: la miseria de la cual sería curado el iniciado se vuelve "la errancia" de los mortales; la "vía" de la salvación se vuelve especulación; el fervor del iniciado se torna saber absoluto (B 1, 3: "el hombre que sabe").[9]

Se objetará que el objeto de la revelación filosófica contradice el movimiento de esta revelación en virtud de su carácter absolutamente arreligioso; pero la tradición de Mileto ya nos ha preparado para la idea de que el objeto religioso para el filósofo griego no es en primer lugar un dios o unos dioses, sino lo divino. Ahora bien, el "es" del poema de Parménides asume la misma función que la *Physis* jónica y, en particular, que el infinito de Anaximandro. Lo que es nuevo, es que el Principio no es ya naturaleza y ya no puede ser naturaleza; el Principio

[9] Werner Jaeger: "El elemento religioso reside más en la manera en que el hombre es afectado por su descubrimiento y en su tratamiento firme y resuelto de la alternativa verdad-error que cualquier clasificación del objeto de su investigación como divino" (Jaeger, *op. cit.*, p. 107) (PR). ["Para decirlo de otra manera, el elemento religioso está más en la forma en que al hombre le ha afectado su descubrimiento y en su firme y resuelta manera de tratar la alternativa de la verdad y de la apariencia, que en ninguna clasificación del objeto de su indagación como divino", Werner Jaeger *La teología de los primeros filósofos griegos* (primera edición en inglés, *The Theology of Early Greek Philosophers,* 1947, primera edición en español, 1952) "Capítulo IV, "El misterio del ser según Parménides", traducción de José Gaos, primera reimpresión 1977, p. 110.] [T.]

excluye las determinaciones naturales; los ὄντα del *physiologos* no son el ser verdadero; de ahí el estilo negativo; no es múltiple ni está en movimiento; no tiene ni comienzo ni fin.

Se apartará también la objeción según la cual el "es" (*il est*) no puede ser religioso, incluso en un sentido traspuesto, pues es solamente pensado. Pero la objeción procede de un contrasentido sobre el hecho de que "pensar y ser son una misma cosa". No se dice ahí para nada que el ser se reduzca a ser pensado, sino que el ser está sólo en el pensar, en el sentido de ser pensable, que el no-ser está fuera del campo del νοεῖν.[10] Ahora bien, es precisamente el νοεῖν el que se carga de religiosidad: pues no es exaltación de *mi* pensamiento, sino subordinación *del* pensamiento a *la* verdad del ser. Se vuelve a encontrar en la relación del alma platónica con la Verdad de las Ideas la misma subordinación: la idea exige ser pensada así y no de otra manera: filosofar es someterse a lo que quiere la Idea (Goldschmidt). En ello reside la función religiosa de la razón: ella no es arbitraria ni está vacía, sino que está ligada al ser y está llena de él.

Se dirá entonces que lo Uno de Parménides tiene una forma, y que de esta suerte Parménides es el padre del materialismo (Burnet):[11] los "elementos" de Empédocles, los "homeomeros" de Anaxágoras, los "átomos" de Epicuro son, diríase, los retoños de lo Uno-esfera. Pero no es seguro que esta representación de lo Uno con los recursos del pensamiento "físico" sea esencial al pensamiento del Ser; tampoco Platón se detuvo en este aspecto de Parménides; pero sobre todo es necesario comprender lo que significa esfera; esto significa el colmo de la determinación; es el "límite", el πέρας,[12] que los pitagóricos ponían en la misma "serie" que el Bien.

De esta forma, Parménides añade al universo teológico de los Presocráticos estos dos rasgos: lo Divino es la verdad opuesta a la opinión, es lo Uno opuesto a lo múltiple. Por eso mismo ha contribuido a alejar la especulación griega de la identidad del Ser con un dios; el "misterio del Ser" que proclama es una suerte de autorrevelación de la diversión ontológica como tal. Además, orienta la ontología del lado de lo limitado, de lo finito. La penetración, operada por Anaximandro, del lado de una filosofía de lo infinito en relación con la idea de

[10] Léase: *noein.*
[11] Véase *supra* p. 120, nota 3.
[12] Léase: *peras.*

Ἀρχή, de Principio, está cerrada. Platón estará incómodo por la doble calificación de lo infinito como potencia por una parte y, por la otra, como algo imperfecto.

Plotino tomará partido definitivamente por lo Infinito y reunirá al Bien, a lo Uno y al Infinito: pues lo Uno no es lo que piensa el pensamiento, lo determinado, lo "finito", sino aquello de donde proceden tanto lo pensante como sus pensamientos indefinidamente finitos.

3. LAS OTRAS RAÍCES PRESOCRÁTICAS DE LA RELIGIÓN RAZONABLE

A las dos grandes tradiciones jónica y parmenidiana, hay que añadir dos influencias decisivas, la del λόγος de Heráclito y la del νοῦς[13] de Anaxágoras.

a] *Heráclito* debería ser puesto en pie de igualdad con Parménides; pero Platón y Aristóteles fingieron sólo conocer en él al filósofo del "flujo", por lo tanto la antítesis de Parménides, Platón hasta llegó a calumniarlo al practicar una amalgama entre él y Protágoras (y en general la sofística). Los estoicos, al buscarse antepasados en los presocráticos, advirtieron la amplitud de esta filosofía del λόγος de la que el "flujo" sólo es un aspecto subordinado; Plotino sabrá integrar esta doctrina del arbitraje de los contrarios en su propia filosofía, si bien es verdad que en un lugar subordinado (*Eneadas*, III, 1-3).

Ahora bien, el fervor profético de Heráclito no es menor que el de Parménides; se disimula en un hablar mediante enigmas que da a su revelación un giro oracular. Este fervor no se dirige al "flujo", sino al λόγος del flujo; de esta forma, este λόγος retoma para él la dignidad ontológica de "lo infinito" de Anaximandro y del "es" de Parménides; constituye la palabra eterna que los hombres no comprenden; no la palabra de Heráclito, sino la verdad de la realidad que se dirige a él (B 1); esta palabra divide a los hombres entre "los que velan" y "los que duermen", y hace de sus portadores seres solitarios en medio del sueño universal.

Este λόγος alternará en la filosofía griega con el νοῦς; designará el "sentido inmanente" para los contrarios, mientras que el νοῦς designará una inteligencia separada, trascendente; ésa es la razón por la

[13] Léase *logos* y *nous*.

cual los estoicos volverán al λόγος por encima del νοῦς aristotélico.

¿A qué rasgo del λόγος se adhirió entonces el fervor de Heráclito? Al poder de arbitraje y de medida que ejerce en el seno mismo de las contradicciones; lo admirable, para él, es que la contradicción no sea ruinosa sino fecunda: "La Guerra es el padre de todo y el rey de todo. A algunos los hace dioses; a otros hombres, a algunos esclavos, a otros hombres libres" (B 53). Padre y Rey, es el lenguaje del himno antiguo (en B 67 dice incluso ὁ θεός).[14] Lo sorprendente, lo admirable es pues la inmanencia de la Ley, de la Medida (B 94; B 114); volvemos a encontrar aquí la δίκη[15] de Anaximandro que se erige en árbitro de las intrusiones de los elementos y de las fuerzas en el gran "proceso" de la naturaleza; Heráclito la exalta y la glorifica en una vasta identificación de la lógica de los contrarios, de la cosmología de las fuerzas y de la política de los hombres. Esta gran identidad es el κόσμος, medida inmanente a todos sus conflictos (B 30). De ahí el oráculo supremo: "De todo, uno; y Uno de todo".[16] Equivalencia "totalidad-unidad" (B 50).

Se ve que Heráclito no prueba más que Anaximandro o Parménides; devela, no induce, ejemplifica; sobre un ejemplo, capta el sentido global. Nada pues de una prueba por los efectos; solamente el descubrimiento de un fundamento (B 54; B 123); al hacerlo así, el oráculo de Delfos, no va mostrando ni escondiendo, sino "indicando" (B 93). El ser entonces no plantea problemas, sino enigmas. Para Heráclito el enigma estriba en que lo Uno sea lo Múltiple y la Paz la Guerra.

b] Hay que hacer un lugar particular a *Anaxágoras*, a causa no solamente del tema del νοῦς,[17] sino de sus ramificaciones "providencialistas" que son capitales para comprender ciertos aspectos religiosos del socratismo y finalmente aquello que llamamos la mediación del demiurgo en el *Timeo*.

Es cierto que a Platón lo decepcionó el νοῦς de Anaxágoras, que pone todo en orden y luego se revela inutilizable en las explicaciones del detalle (*Fedón* 97 b-99 a). Sin embargo, el *Filebo* lo rehabilita: todos los sabios, dice, están de acuerdo en que el νοῦς es "el rey del cielo y

[14] Léase: *ho theos*, "el Dios".

[15] Léase: *dike*.

[16] Heráclito, fragmento B-10. Dumont, *op. cit.*, p. 68, traduce de manera más exacta: "Y de todas las cosas lo Uno-y de lo Uno todas las cosas". Ricœur ¿tradujo él mismo este fragmento o bien echó mano de una traducción ya existente? Subsiste el hecho de que la traducción citada en este *Curso* repite, invirtiéndola, la misma fórmula.

[17] Léase: *nous*.

de la tierra" (28 c), que ha "gobernado" todas las cosas (28 d), "ordenado" todas las cosas. Todas estas expresiones se remontan a través de los presocráticos al himno a lo divino.[18]

Con el νοῦς el acento recae en el carácter "no mezclado" del principio, mientras que todo está originalmente mezclado a todo: "Lo Infinito se basta a sí mismo; no está mezclado con nada; es y está solo, sí mismo para sí mismo". Porque no está mezclado, "gobierna"; "conoce cada cosa y tiene la fuerza más extrema". "El espíritu controla todas las cosas que tienen alma, las mayores y las más pequeñas."

Este tema de la "soberanía" del "gobierno", del "abarcar", del "regir" tanto como el de la "paternidad" son así la última aportación de lo hímnico a la filosofía "presocrática"; han sido traspuestos desde los dioses a lo divino, al principio no-personalizado de las cosas: "Infinito", "Ser", "Logos", "Espíritu".

Pero la novedad es que, a partir del νοῦς de Anaxágoras, se dibuja una *semi-personalización* de lo divino que desemboca en Platón en el demiurgo, por identificación con un alma motriz y automotriz. Esta inflexión es dibujada en la expresión misma de "poner orden" (διακοσμεῖν,[19] 28 e). La cuestión estaba en considerar el principio no solamente como principio de carácter *final*, sino como una causa *eficiente* separada. Ése fue el pasaje que Anaxágoras no logró hacer; de ahí la decepción de Platón y la reserva de Aristóteles (*Metafísica* A 3, 984 b 15; 4, 985 a 17). Platón sólo lo logrará doblando la causalidad ejemplar del Paradigma mediante la causalidad funcional del demiurgo.

Ahora bien, ese pasaje está preparado por la teología providencialista y finalista surgida de Diógenes y atestiguada por el Sócrates de Jenofonte (*Memorabilia*, I 4 y IV 3),[20] que más tarde alcanzará su plenitud en la Providencia estoica. Es ahí donde se ve, en contrapartida de esta personalización de lo divino la escisión entre el reino del Fin y el de la "Necesidad"; mediante choque de rechazo, la Naturaleza cae en el

[18] Karl Deichgräber, "Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Presokratiker" ["Elementos hímnicos en la prosa filosófica de los presocráticos "], *Philologos* 88, 1933, p. 347. (Aristóteles habla de la "solemnidad" del tema de lo "infinito" en Anaximandro, *Física*, III 6, 207 a 18 —citado por W. Jaeger, *op. cit.*, p. 202, n. 42) (PR). [Pierre Pellegrin traduce "dignidad" de lo infinito, cf. Aristóteles, *Phsique*, París, GF-Flammarion, 2002, p. 193.]

[19] Léase: *diakosmein.*

[20] La inteligencia ordenadora tiene un "proyecto" (γνώμη), como un "obrero" (δημιουργός), "opera" (δημιουργεῖν) (PR). [Las palabras griegas se leen: *gnome*, *demiurgos* y *demiurgein.*]

orden de la masa ciega y arbitraria; finalidad y mecanismo se disocian y se oponen; esta escisión, ignorada por los presocráticos anteriores, puede ser tenida por responsable de un cambio importante del régimen del pensamiento ontológico, que se vuelve "metafísico"; al mismo tiempo nace la argumentación, la investigación y búsqueda de la prueba, ignorada, ella también, por los presocráticos que plantean el Fundamento, es decir, a la vez, el ser y el pensamiento del ser (ya sea que éste sea "infinito", "Uno", "Logos"); este descubrimiento sustituye a una interpretación de los signos de la finalidad, una demostración indirecta por las obras; por el arreglo del todo y el orden de las partes; pues, se argumenta, para dar razón del orden, se necesita algo más que la materia, que la necesidad; es preciso un principio adicional del cual tenemos un ejemplo en la actividad intencional del hombre. Históricamente, todas las "pruebas por los efectos" irán sobre esta línea; pero el argumento ontológico es de la raza de este pensamiento del ser, según Anaximandro, Parménides y Heráclito, donde el ser se deja pensar por la Idea que lo plantea.

Tal es el considerable trasfondo que tiene la filosofía de lo "divino" y de "Dios" en Platón. En su admirable riqueza se dibujan dos tendencias: una tendencia mayor, la de Parménides (y de Heráclito el desconocido tanto como el oscuro), una tendencia menor representada por la serie que comprende a Anaxágoras, Diógenes, Jenofonte. Según la primera, la carga emocional transmitida por los mitos y por los himnos se traspone sobre un Principio pensado que recoge la veneración de la Razón; este principio es "divino", más que "dios". En la otra dirección, el tema de la "Inteligencia", que *piensa* el orden y lo *instaura,* acerca nuevamente a lo "divino" de "Dios". Pero esta tendencia seguirá siempre subordinada a la precedente al menos hasta Filón de Alejandría es decir hasta el encuentro del pensamiento griego con el pensamiento hebreo.

Como quiera que sea, mucho antes de este encuentro, Platón va a intentar anudar las dos tradiciones presocráticas uniendo la filosofía del Bien y la del Demiurgo. Y Aristóteles, sobre todo, querrá fundar en razón la identidad fundamental de la ontología y de la teología, "del ser en cuanto ser" y de la "sustancia primera" (el Acto puro o Pensamiento del Pensamiento).

2. LO "DIVINO" EN PLATÓN

En el platonismo, las Ideas, las Formas, asumen la función religiosa ejercida por "el infinito" de Anaximandro, lo "Uno" de Parménides, el "Logos" de Heráclito, la "Inteligencia" de Anaxágoras. A ellos se transfiere el solemne homenaje que viene del himno y el fervor de las iniciaciones. Pero esta "trasposición" (Diès) no hubiese sido posible sin la tradición presocrática que ya llevaba en sí tal "trasposición" del culto en la filosofía.

1] Tenemos entonces como primera tarea comprender en qué sentido la filosofía de las Ideas, que hemos considerado desde un punto de vista a la vez ontológico y epistemológico, se carga por añadidura de una significación religiosa.

2] Tendremos en seguida que preguntarnos lo que significa para esta religión razonable el resurgimiento del problema ontológico con la Idea del Bien y la de lo Uno y en fin con la dialéctica del *Parménides* y del *Sofista.* La religión razonable de Platón debe reflejar todas las tensiones de la epistemología platónica, que ahora vamos a recorrer de nuevo desde un punto de vista diferente.

3] En seguida, habrá que preguntarse cuál es la significación religiosa del tema del Demiurgo; en particular, será necesario situar este problema en relación con la doble tradición presocrática, la que va hacia lo "divino" y la que va hacia "Dios".

4] En fin, se plantea la cuestión de saber si hay algo que sacar para la filosofía de la referencia a los dioses infernales en los mitos escatológicos.[21]

[21] Sobre todo esto: cf. Victor Goldschmidt, *La religión de Platón*, París, PUF, 1949; Auguste Diès, *Autour de Platon*, t. II: *les Dialogues - Esquisses Doctrinales*, París, Beauchesne, 1927; Paul Shorey, *On the Idea of Good in Plato's Republic*, University of Chicago Classic Studies, 1895; René Mugnier, *Le Sens du mot θεῖος chez Platon*, París, Vrin, 1930 (PR).

1. LA IDEA Y LO DIVINO

Ya se ha visto (primera parte, capítulo II) lo que significa la promoción ontológica de la Idea: en primer lugar, la validación del lenguaje cuestionada por los Sofistas. En virtud de un realismo de las significaciones, Platón responde a la crisis de la palabra abierta por la sofística (cf. *Cratilo* 386 e, 389 d). La idea reviste la dignidad del ser como algo opuesto a la vez al aparecer y al devenir; ése es el sentido de la refutación de Protágoras en el *Teeteto*; de esta manera, la Idea es lo "verdaderamente siendo", el ὄντως ὄν (*Fedón* 66 c).

Ahora bien, esta promoción ontológica de las significaciones se produce en la misma región que la del "Principio" de los Presocráticos. La Idea viene a ocupar un lugar y una dignidad ya circunscritas por los pensadores anteriores: el sitio y la dignidad de lo que es Uno, de aquello que permanece, de eso que es por sí, de lo que es real y verdadero. Platón reconoció en la definición socrática la ἀρχὴ presocrática. Este reconocimiento o identificación sitúa de entrada a la Idea en la esfera de lo "divino"; porque ella es el fundamento de la denominación, ella es divina: "la Forma es divina, inmortal, inteligible", *Fedón* 80 b (igual que en *La República* VI 490 b; V 476 a; VII 532 a;[22] *Fedro* 246 d). Como el grado de lo divino es proporcional al grado del ser, lo más divino coincide con el ser más ser (Diès); se observará la insistencia de las fórmulas ontológicas dobladas o incluso triplicadas como éstas: τὸ ὂν ὄντως..., ὁ ἐστὶν ὂν ὄντως, οὐσία ὄντως οὖσα[23] (*Fedro* 247 y *sq.*). Y como la dignidad de la Idea se comunica con la Ciencia (*La República* V, 476 e, 477 b; *Teeteto*, 146 e), la ciencia también es divina. Así Platón vuelve a encontrar la ἀληθεῖα[24] de Parménides, que no es un carácter de nuestros pensamientos, sino el ser mismo en cuanto descubrimiento (*La República* VI, 508 e).

Es pues por intermedio de la ἀρχὴ presocrática como la Idea platónica llega a asumir tal papel.

Y de este papel deja constancia la transferencia sobre la Idea de las emociones religiosas fundamentales; la Idea capta esas emociones y en recompensa se carga de una especie de sublime racional.

[22] Aquí las referencias a *La República* parecen inexactas.

[23] Léase: *to on ontos..., ho estin on ontos, ousía ontos ousa.*

[24] Léase: *aletheia* "verdad". [E.]

a] La teoría de las Ideas retoma por sí misma el tema del "viaje", cuya importancia se ha visto en este *Poema* de Parménides; el conocimiento es una migración hacia el "lugar inteligible" (*La República*), hacia la "llanura de la verdad" (*Fedro*); es una "fuga", una "evasión de aquí abajo hacia lo alto" (*Fedón, Teeteto*), una "anabasis" (*La República*). Por esta razón, la educación filosófica no es una técnica como las otras, que se puede precipitar; exige la madurez, el ocio y las penalidades del "viaje" del iniciado.

b] El punto de partida de este viaje está descrito en el lenguaje de Parménides (la "errancia") y de Heráclito la "obcecación"; es una degradación inicial que es además "cautiverio" (*Fedro* y *La República*), "torbellino" (*Cratilo*), "caída" (*Fedro*), "indigencia" (*Banquete*). Hay en esta situación inicial, obturada y cegada, más que una simple ignorancia o un simple error, una miseria que invita a la purificación.

c] La crisis decisiva de la puesta en marcha es la μετανοῖα,[25] la "conversión" que ha sido retomada de la purificación de los Misterios. Esta purificación, que expresamente es llamada así en los textos más "místicos" de Platón (*Fedón, Banquete, La República* VI), es el tema implícito de las preocupaciones en apariencia puramente epistemológicas; de esta manera, el tema de la purificación está sobreentendido en el método "aporético" de buen número de diálogos. No se trata solamente de reservar la respuesta verdadera y de desnudar la cuestión misma, de descortezar y de limpiar de alguna manera la interrogación; no se trata únicamente de juntar a esta función crítica una función ética rompiendo mediante "la ironía" las pretensiones de los falsos sabios; se trata de instaurar en el alma un vacío, una noche, una impotencia, una ausencia que sean el preludio de la revelación. Así, en el *Teeteto*, la Ciencia está presente-ausente en todo lo que ella no es: opinión, recta opinión, recta opinión con razonamiento. Que la aporía tenga valor de purificación, lo demuestra suficientemente el retrato del filósofo que está insertado en un rincón en la erística del *Teeteto* y que lo hace simétrico a la apología de Protágoras: la filosofía es el fracaso de la vida; para encontrar su alma y la verdad, hay que perder el mundo.

d] De la misma manera en que la iniciación mística conlleva "grados", el itinerario filosófico está marcado por una serie de estadios; hemos considerado este problema desde un punto de vista

[25] Léase: *metanoia*. [E.]

epistemológico;[26] nos hemos sorprendido de que la oposición en dos términos, ser-apariencia, pueda dar tres o cuatro "estados" o incluso más (si se comparan los grados del *Teeteto* con los de *La República* y la *Carta* VII, sin contar con la escala estética del *Banquete* y del *Fedro*); el ser será "quinto" después del nombre, la definición, la imagen, la ciencia en el alma, según la *Carta* VII; así, la lógica de los contrarios que no conoce más que los términos extremos "ignorar-saber" se ve dramatizada por el movimiento de un alma tendida hacia el ser como hacia el límite de su aproximación: "En relación con el tema del ser, el alma está trabajando", *Teeteto* (187 a).[27] El *Breve tratado* y la *Ética* de Spinoza reproducirán tal ascesis graduada.

e] En fin, el término de la iniciación está marcado por la intuición, por la θεωρία.[28] Hemos discutido el problema epistemológico de la Intuición: ¿hay intuición de una Idea? Y si no hay intuición de la Idea sino en su liga con la totalidad de las Ideas y en su referencia al Bien, ¿pertenece la intuición a la experiencia de esta vida, en la medida en que el sistema total no ha sido concluido, si es que alguna vez lo debe ser? Pero precisamente porque el tema de la intuición es un tema que ha sido "traspuesto" de la experiencia religiosa, no tiene necesidad de inscribirse en la filosofía en términos de "elemento", de "presencia actual"; puede quedar en suspenso, como el término virtual, como el símbolo de la consumación de la filosofía. El vínculo entre esta consumación escatológica y la existencia preempírica, de una parte, y la muerte de la otra confirma todavía el carácter virtual, proyectivo, simbólico de la "trasposición" de la experiencia religiosa en este último estadio de su desarrollo.

De esta forma, la filosofía puede movilizar todos los movimientos del alma órfica porque la Idea se hizo cargo de la función de Principio, de Αρχὴ, que ya con los presocráticos se había identificado con lo "divino".

[26] Primera parte, capítulos III-VI (PR).

[27] Trad. de E. Chambry (GF-Flammarion, 1967, p. 129) : "El alma... se aplica ella misma a solas al estudio de los seres".

[28] Léase: *theoría.*

2. EL BIEN Y LO DIVINO

En el platonismo, lo divino precede a Dios, porque las Ideas son el ser mismo de lo divino; tal es el porqué de que ellas sean lo que contempla "el pensamiento de un dios" (*Fedro* 247 d); ellas son su alimento y su visión (*ibid.*). Platón va incluso hasta decir que solamente el pensamiento del filósofo es "alado", "pues se apega siempre tanto como le es posible *a las esencias gracias a las cuales Dios es divino*" (*Fedro* 249 c).[29]

Pero el platonismo no se reduce a la filosofía de las Ideas; las Ideas son trascendidas por el Bien; el esfuerzo propiamente epistemológico para integrar la visión del Bien en una dialéctica total debe necesariamente tener una significación para la religión razonable de Platón.

Se puede comprender por qué: la Idea es, desde luego, un principio de unidad para las cosas homónimas, pero que son múltiples; hay entonces *unos* seres (τὰ ὄντα, τὰ ὄντως ὄντα);[30] y hemos perdido la función unitaria del ser de Parménides; lo "divino" se ha reconstituido en una filosofía del ser que no es ya una filosofía de lo Uno; esta estructura distributiva (ἓν ἕκαστον τῶν ὄντων)[31] vinculada a la discontinuidad de la denominación, implica una especie de distribución de lo divino, un politeísmo de las formas (Goldschmidt). La función religiosa de la filosofía del Bien está en recuperar la problemática de lo Uno en una filosofía que comienza por despedazar al Ser; de ahí la ambigüedad de lo "divino" en Platón: está al mismo tiempo desplegado en la multiplicidad de los seres y *concentrado* en la unidad de un último principio constitutivo.

Vamos a retomar, desde el punto de vista de este doble movimiento de lo divino, la relación de las Ideas con el Bien que hemos considerado desde el punto de vista epistemológico (primera parte, capítulo VI).

a] La filosofía de lo "divino" tiende por una parte hacia una filosofía de la *trascendencia* que anuncia a lo Uno de Plotino (*La República* VI 508 c-509 b). Objetivo más que visión, el Bien es "todo aquello que persigue el alma"; es el fundamento unitario de lo teorético y de lo práctico, del amor y del conocimiento. Es oscuro (505 e), se le advierte con dificultad (517 b); no se dirá por ello lo que es, sino aquello a

[29] Trad. Mugnier, *op. cit.*, pp. 52-53 (AC).

[30] Léase: *ta onta, ta ontos onta* ("los seres del ser").

[31] Léase: *hen hekaston ton onton* ("cada uno de los seres").

lo que se parece (506 e); queda así planteada la unidad del método apofático y del método analógico. Lo que habíamos llamado, desde un punto de vista epistemológico, el principio de unificación final de la Ciencia —en oposición al principio de determinación distinta que preside la constitución de la Idea— nos parece ahora como el fundamento de lo "divino". En efecto, se subraya su función de "causa" (508 e); esto tiene un doble sentido: el Bien es "causa" total del ser de las Ideas, ya que en las Formas todo es penetrable a la acción de la causa inteligible, sin que haya necesidad de una causa adyuvante o concurrente como sucede en la naturaleza (*Fedón* 99 b); además, es "causa" del poder de conocer y del poder de ser conocidos por todos los aspectos y por todas las Ideas.

De esta forma, el Bien retoma la función de *fundamento*: de Αρχὴ, de la tradición presocrática, como las Ideas pero más radicalmente que las Ideas; como las Ideas: por esta razón, todavía dice Platón ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ,[32] la Idea del Bien; pero más radicalmente que las Ideas: es por esta razón que se dice que reside "más allá de la esencia". Plotino zanjará esta ambigüedad al distinguir a lo Uno que está más allá de las Ideas y a la Inteligencia que *es* todos los seres, pero ya el *Filebo* parece corregir la ambigüedad de *La República* llamando al principio supremo lo Uno y ya no el Bien.

b] La filosofía de lo "divino" es por otra parte una filosofía de la *inmanencia* que, como se va a ver, va a relanzar a la filosofía de la *trascendencia*. Hemos visto ya la vertiente epistemológica de la dialéctica, lo que Platón llama la actividad "sinóptica" del dialéctico en *La República* VI 537 c; el Principio desempeña aquí el papel de aguijón del conocimiento provocando análisis regresivos hacia un punto de partida "suficiente" (*Fedón*) y finalmente "anhipotético" (*La República*) y síntesis progresivas hacia lo múltiple.

Ahora bien, el carácter laborioso, parcial e inacabado de los ejercicios dialécticos que el platonismo propone tiene una significación religiosa importante: no hay sistema total tal que pudiera decirse que la visión de lo Uno sea enteramente recuperada y esté absorbida en la dialéctica; hay solamente fragmentos dialécticos: así sucede en la construcción de los cinco "géneros" del *Sofista*; hay también un programa dialéctico: así en los textos del *Fedro* 265 d-266 c, del *Sofista* 253 b-254 b y del *Filebo* 16 c-17 a; *pero en ninguna parte se encuentra el sistema*

[32] Léase: *idea tou agathou.*

completo; si fuera el caso, la trascendencia del Bien estaría igualada por el sistema mismo y la filosofía de Platón sería la de Hegel. Parece así pues que para el mismo Platón el Bien escapa finalmente a la puesta en relación; se diría de buen grado que "ilumina toda investigación, (que) no está en la mira de ninguna".[33] Es por esta razón que los Diálogos de Platón son, cada uno a su manera, una obra completa; cada uno descubre un fragmento de ese sistema, sin poder beneficiarse de los elementos de sistema que pertenecen a otro diálogo; cada uno apunta hacia el Bien, pero se atiene a un grupo de Ideas fundadoras que son, para *ese* diálogo, el principio "suficiente" pero no anhipotético. De ahí, esa mezcla de convicción y de interrogación que caracteriza a los diálogos en apariencia más "terminados", menos "aporéticos".

c] Este ritmo de trascendencia y de inmanencia se traduce en algunas nociones platónicas, explícitamente ambiguas que acumulan las dos intenciones del platonismo.

— De esta forma, Platón habla a menudo de la "medida" a la vez como "potencia del Bien" y como regulación inmanente al sistema dialéctico de las Ideas. Hemos estudiado esos grandes textos sobre la "justa medida" (*Político* 283 a-285 a, *Filebo*, 64 e-65 a, 66 b), a los cuales habría que adjuntar el texto del *Timeo* 30 c sobre lo Vivo Universal. Todos estos textos desarrollan una indicación de *La República*: el término de la Anabasis espiritual es la causa de aquello que hay de bien y de bello. El descubrimiento de la "justa medida" —en política, en ética, en física— desempeña así pues el papel de método de inmanencia en el camino que remonta hacia el fundamento. En lenguaje kantiano se diría que lo "Incondicionado" se "esquematiza" en relaciones de finalidad y de conveniencia que son la "causa" verdadera de todas las "mezclas"; en la perspectiva de esta "esquematización" las *Leyes* llamarán a Dios "la medida de todas las cosas". Yo pensaría de buen grado que si Platón sustituye al Bien de *La República* por lo Uno del *Filebo* es que ha entrevisto que el Bien era ya una tal "esquematización" de lo Uno en una causalidad final que domina a la vez la causalidad formal de cada Idea, las relaciones dialécticas de todos los sistemas parciales y la estructura del sistema total que ningún filósofo es capaz de recomponer.

Esta promoción de la Idea de Medida a la flexión de la Trascendencia y de la inmanencia no es sorprendente; está en la línea del famoso

[33] Goldschmidt, *op. cit.*, p. 39 (AC).

texto de Anaximandro sobre la Δίκη[34] que arbitra los entrecruzamientos y colisiones de los fenómenos; recuerda también los aforismos de Heráclito sobre la Medida, inmanente a las contradicciones e idéntica al *Logos*.

– En el mismo estilo inmanente-trascendente, Platón habla otra vez del "ser total" (παντελῶς ὄν,[35] *Sofista*, 248 e-249 a), ["...el Ser y el Todo son a la vez una cosa y otra", Platón, *Sofista*, 1028]; cabe pensar en efecto que aquello que acaba de decirse de la medida puede esclarecer ese texto difícil. Recordemos en qué circunstancias Platón es llevado a invocar esta noción. Al buscar una definición del ser que resulte aceptable para los partidarios del movimiento y para los amigos de las formas, propone se llame al ser una potencia de actuar y de padecer; no es que se convierta repentinamente a una filosofía impensable para un Antiguo, a algún dinamismo o energetismo (¡el Ser es la Fuerza, la Energía!); la "pasión", de la que aquí se trata, es la pasividad mínima que es preciso prestar al ser para que sea conocido, es el ser-conocido del ser. Entre el alma y la idea se da pues un intercambio de poder, un Hacer (ποῖειν)[36] del lado del conocer, un Padecer del lado de las ideas, aunque sea la Idea la que exija y el alma la que obedezca. Entonces Platón pronuncia estas enigmáticas palabras (248 e-249 a): "Pues qué, por Zeus, ¿nos dejaremos convencer tan fácilmente de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento no tienen en realidad absolutamente ningún lugar en el seno del ser universal, que no vive ni piensa y que, solemne y santo, vacío de entendimiento permanece allí plantado, sin poder moverse? [Platón *Obras*, 1028, Aguilar] *Teeteto*: Extranjero, con esto admitiríamos una muy terrible doctrina".

A nuestro parecer, este texto se ilumina si se le pone junto a la declaración vertida en *La República* 508 e, según la cual el Bien es el fundamento común de lo que se conoce y de lo conocido, de la Inteligencia y de lo Inteligible, ya que da a lo Uno el conocer y a lo otro el ser conocido; de la misma manera que la luz es lo que está en "el medio" entre el fuego de las cosas y el fuego del ojo; el Bien es la mediación que vuelve posible la relación intencional del conocer; esta mediación resuelve la discontinuidad que el *Fedón* había advertido entre el alma y la Idea. (Sócrates declaraba ahí que el alma era aquello

[34] Léase: *Diké*.

[35] Léase: *pantelos on*, "ser total" o (más abajo en la cita) "ser universal".

[36] Léase: *poiein*.

que estaba "más cerca" de la Idea, aquello que se le "parecía más" sin ser sin embargo Idea). El Bien permite así pues una totalización de la Inteligencia y de lo Inteligible.

Me parece que es a partir de este punto que hay que comprender al ser total o universal del *Sofista*; el Bien, que era *summum* del ser en *La República* se vuelve aquí *summa* del ser.[37] El acento no recae ya sobre la trascendencia, sino sobre la completud en la inmanencia. Lo "perfecto" (τέλειος)[38] se "esquematiza" esta vez, en el "Todo", en lo "total".[39] Lo que sigue del texto así lo confirma; el ser que totaliza todos los caracteres del intelecto, del alma, de la vida, del movimiento y del reposo, ese ser es un total y no un designio: "el ser y el todo" (τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν,[40] dice el *Sofista* en 249 d) conllevan movimiento y reposo.

Así pues Platón pasa aquí de la trascendencia del Bien al "ser total que abarca y contiene al mismo tiempo todas las realidades".[41] No hay pues lugar para ver ahí un alma inteligente del mundo, como pudo haber hecho Diès en la época en que escribía la *Definition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*;[42] pues esa divinidad sólo aparecerá con el desdoblamiento de la causalidad trascendente en causalidad ejemplar y funcional en el *Timeo* 92 b, 34 ab; además, no se ve en qué tal alma podría satisfacer a la síntesis del ser, de la inteligencia y de la vida; en fin, habría que admitir que no es ya de la misma totalidad de lo que se trata en 249 d; por lo demás, Diès corrigió su interpretación en la Noticia del *Sofista*.[43]

Parece entonces que la interpretación que está más conforme con el conjunto del platonismo consiste en dar al ser total del *Sofista* una situación comparable a la medida o a la belleza; la trascendencia del bien se "esquematiza" en la totalidad que constituyen las determinaciones esenciales *más* las almas pensantes, en suma el En-sí-Para-sí; porque el Bien da a lo Inteligible ser cognoscible y a la inteligencia

[37] Diès, *Autour de Platon, op. cit.*, p. 556 (AC).

[38] Léase: *teleios.*

[39] Quizá esto ya estaba en *La República* 511 b, donde el Bien se dice causa de todo (πάντος [*pantos*]) (PR).

[40] Léase: *to on kai to pan.*

[41] Victor Brochard, "La teoría platónica de la Participación según el *Parménides* y el *Sofista*", en *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Vrin, 1926 (AC) [el artículo de Brochard apareció primero en *L'Année Philosophique*, 1907].

[42] París, Alcan, 1909 (AC).

[43] Les Belles Lettres, "Guillaume Budé", 1925, p. 288, n. 1. "La suma del ser", dice en la "Noticia", p. 275 (PR).

conocer que hay tal totalidad, algo capaz de englobar a las Ideas y a las Almas; en *La República* 517 c se dice también que el Bien "dispensa y procura la verdad y la Inteligencia". Cuando Platón habla de estar muerto, habla de un en sí, cerrado sobre sí mismo, que no sería ya lo conocido del cognosciente, lo Inteligible para las Inteligencias; y entonces es cuando Platón exclama: "¡Extranjero, con esto admitiríamos una muy terrible doctrina!"

3. LO DIVINO Y EL DEMIURGO

Ya hemos estudiado el problema del "demiurgo" en el *Timeo* de Platón (segunda parte, capítulo III); entonces nos interesó el aspecto epistemológico, a saber, la solución de la aporía del *Parménides* sobre la "participación" de los sensibles en los inteligibles; llegamos a la conclusión de que esta "participación" no está justificada por la participación de los inteligibles entre ellos, sino por la adición a la causalidad formal de las Ideas de la causalidad eficiente, operativa, de un Obrero.

Este desdoblamiento de la causalidad concierne directamente a nuestra investigación sobre lo "divino" en Platón. Al integrar a la investigación de la "causa" de las cosas su análisis del alma en el *Fedro*, Platón integraba al mismo tiempo la segunda de las grandes tradiciones presocráticas concernientes a lo Divino (capítulo I, § 3), la tradición del νοῦς de Anaxágoras, que, según Platón mismo, "gobierna" y "ordena" todas las cosas (*Filebo*). Ahora bien, hemos visto que sobre esta segunda línea se ha entablado una *semipersonalización* de lo divino hasta llegar a los desarrollos de tipo providencialista que se observan en Diógenes, Jenofonte y en Sócrates mismo. Uno puede incluso preguntarse si esta semipersonalización no ha sido un tema constante, aunque menor, en todos los Presocráticos: "gobernar", "ordenar", "regir", "abarcar" son operaciones personales que la Idea abstracta y anónima de orden no agota completamente. Como quiera que sea, la causalidad funcional del demiurgo consagra esta tendencia menor de la filosofía presocrática; y no es ésta una concesión a la filosofía popular: el demiurgo, ya se ha visto, está sólidamente vinculado a la teoría del alma que alcanza en el *Fedro* su madurez. Lo confirman así *La República* VI 507 c y VII 530 a, el *Político* 270 a, el *Sofista* 265 d.

Dicho esto, el malestar que hemos padecido en la teoría de la cau-

salidad, repercute en la teoría de lo divino. La causalidad *personalizada* se articula con la causalidad *ejemplar* mediante la "mirada" del demiurgo sobre lo Vivo inteligible; ahora bien, esta mirada es la espiga maestra de toda esta construcción y finalmente de todas las participaciones que van de lo inteligible a lo sensible; y esta "mirada" es objeto de fe, ya que significa la bondad del demiurgo. El mismo enigma cobra ahora la siguiente forma: ¿cuál es la relación entre lo divino y Dios?

No parece dudoso que el platonismo sea una filosofía que subordine la personalidad del demiurgo a la ejemplaridad de las Ideas y que, en esta medida, sea una filosofía que subordina Dios a lo divino (reserva hecha de una personalización, por lo demás improbable, del Bien mismo o de lo Uno). Aquí cobran todo su sentido las palabras del *Fedro*: "El alma se recuerda según sus fuerzas de las cosas que hacen que Dios sea Divino" (249 c). Dios es divino porque contempla las Ideas y el Bien; su divinidad es, en ese sentido último de la palabra, participada; sin duda, para sí mismo es verdadera la tesis de *La República* según la cual el Bien da a las Ideas el ser conocidas y a las Inteligencias el conocer; Dios está para beneficio del ser, de la divinidad del ser.

Se puede encontrar la confirmación en este hecho de que toda la carga de reverencia y de devoción que la filosofía ha tomado en préstamo a los mitos, a las liturgias, a los himnos, a la poesía sagrada, Platón la traspone sobre el mundo de las Ideas y no sobre el demiurgo. Es lo divino lo que es adorable a título plenario, luego lo es Dios en consideración a "las cosas que hacen que sea divino".

Por otra parte, hay que conceder que esta filosofía de las Ideas no agota el poder de veneración de la razón, ya que el Bien por lo alto, el demiurgo por lo bajo exceden su realidad e inteligibilidad; si lo divino es lo inteligible, hay que contar con un supradivino, si nos atrevemos a decirlo así y un infradivino que es dios o al menos demiurgo. En este sentido, la filosofía platónica de la religión no está del todo terminada, como tampoco nos ha parecido que lo está el "sistema" de la dialéctica.

Una forma de terminarla sería decir que el Demiurgo es el *lugar* de las Ideas, que las ideas son *inmanentes* a esta alma excelente; se puede decir así; pero esta interpretación que el platonismo no excluye va más allá del platonismo. Para ello, habría que lograr una síntesis más difícil todavía, la del Bien y el Demiurgo; cierto es que la Idea del Bien es "causa" de lo inteligible e incluso de lo visible según *La República*

VII 517 bc; ella *da* el ser y el conocer; sobre esta base se puede intentar una aproximación entre la Idea del Bien y el Demiurgo;[44] ¿pero en qué lugar se dice que el Bien "mira" el Modelo Perfecto, como se dice del demiurgo? Los textos sobre el Bien y los textos sobre el Demiurgo forman dos series que no hay que intentar unificar. Si Platón no quiso poner a las Ideas *en* el Alma excelente del demiurgo, es quizá "finalmente" para no "psicologizarlas" a la manera de los intérpretes neokantianos de su obra; también prefirió dejar en suspenso la unidad de su filosofía religiosa. Dar término a esta unidad es nuestra obra; ya no es la suya.

4. LO DIVINO Y LOS DIOSES

¿Hasta dónde se extiende, hacia abajo, la filosofía de lo divino? Se extiende a las almas y por excelencia al alma del filósofo;[45] se extiende hacia el mundo todavía. Pero Platón no desciende más abajo que el *Todo* del mundo, Cosmos visible en la regularidad de sus movimientos circulares. Es el "dios visible", a imagen del dios invisible, "el dios que se basta y que es el más perfecto, el mundo" (68 e). La eternidad del mundo, que está vinculada a la eternidad de las Ideas a través de la eternidad del demiurgo, tal es el último término de esta jerarquía descendiente de lo divino. ¡Se dirá que no se puede pedir más! Es cierto. Pues ¿qué no está incorporado a lo divino? ¡Sino precisamente los dioses! No es que Platón lo ignore, pero ellos pertenecen no al discurso filosófico sino al mito.

La tradición religiosa en la cual han bebido los Presocráticos y Platón traía consigo una referencia a los dioses que hemos desdeñado completamente: a saber, un recurso a su *papel escatológico, en relación con el destino del hombre.* Esta tradición es el vehículo de los temas del Juicio absoluto, del Tribunal de los muertos, del Juicio final, de la Expiación eterna, de la Retribución irrevocable. Entre los griegos, este esquema, que se puede llamar el esquema Judicial o el esquema

[44] En el texto del *Filebo* 22 c se puede ver el esbozo de tal aproximación. Cf. Mugnier, *op. cit.*, p. 132 (PR).

[45] Aquí se ha dejado de lado la calificación divina del alma; la ontología del alma formaría parte de otro estudio (PR).

del Proceso, estaba ligado en ocasiones —al menos en la tradición traspuesta por Platón— con el de la reencarnación que permite a los Jueces infligir a los malos una metamorfosis degradante, y la representación fabulosa de "lugares" apropiados a esta escatología y que están más o menos en concordancia con la topografía de conjunto de nuestro universo visible.

¿Qué ha sacado Platón de la trasposición de estos mitos? No hay que buscar en los grandes mitos escatológicos (*Gorgias* 522 e-527 e; *Fedón* 107 d-115 a; *La República* x, 614 a-621 d; *Fedro* 246 a-257 b), un ensanchamiento de su filosofía de lo divino; no contribuyen a su doctrina del ser, sino al conocimiento del alma; forman parte, en efecto, de ese "encantamiento" que el alma se dirige a sí misma para exhortarse a hacerse mejor, para "tomar cuidado" de sí misma; pertenecen a un protréptico del alma, no a una ontología del Cosmos. Tal es la razón decisiva para la cual los dioses implicados en estos mitos del Juicio y de la Retribución no están en cuestión en cuanto que seres; han sido incorporados a este llamado, a esta psicagogia, que la escatología nutre de sus símbolos y de sus relatos.

Con el *Gorgias* esto se puede mostrar de la mejor forma; el dios-juez desempeña el papel de revelador respecto de la situación verdadera de cada alma al término de su vida; lee solamente sobre ella la huella de sus obras: ante él, he aquí el alma pérfida: "lacerada y ulcerada por los perjurios y por las injusticias, que su conducta ha dejado grabada cada vez como una huella" (522 a). En ese sentido, ningún *ser* exterior nos condena; "los hijos de Zeus, como hace ver Goldschmidt, sólo se limitan a rendir un veredicto que nosotros fuimos los primeros en pronunciar sobre nosotros mismos. Si se traspone esta mirada absoluta sobre los muertos en la perspectiva de los vivos, el dios que juzga al alma desnuda es una figura de la mirada filosófica que atraviesa las apariencias mundanas y discierne el grado ontológico, si cabe decirlo así, del alma justa y del alma injusta; el tribunal es una figura del alma sola frente a la falta sola.

Esta función de revelador resulta todavía más notable en el caso de las metamorfosis degradantes; el Bestiario que Platón evoca antes que Brueghel y que J. Bosch, está compuesto de manera que manifieste la apariencia de las almas en la simbólica de los cuerpos.

La escatología tiene así una función de verdad dentro de un conocimiento ético del alma por el alma. Los mitos escatológicos son entonces remplazados por Platón en la perspectiva *práctica* de una

búsqueda de la justicia entre los que viven: "Por mi parte, Calicles, doy fe a estos relatos y me empeño en hacer de tal suerte que pueda presentar al juez un alma tan sana como sea posible" (526 d). Es incluso, más precisamente, en la perspectiva de una responsabilidad política del filósofo que el tirano resulta denunciado en su verdadera naturaleza —es decir, en la falsedad de su esencia— gracias al Juicio que lo cala de parte a parte; y por eso Sócrates concluye "Cuando hayamos practicado juntos suficientemente este ejercicio podremos, si es que así nos parece, abordar entonces la política" (527 d).

El mismo acento práctico, ético, se vuelve a encontrar en los otros mitos escatológicos: "No hay escapatoria ni salvaguarda, salvo la de hacerse el mejor posible y el más sabio" (*Fedón,* 107 c d); los lugares infernales, que el *Fedón* describe con tanto cuidado, son como la proyección fantástica de la condición verdadera del alma buena o maligna en un paisaje apropiado, en una "residencia que les conviene" (πρέπουσαν οἴκησιν,[46] 108 c). Pero nada indica que los dioses del Proceso, que están involucrados, de una forma tangencial, en esta fabulación filosófica, puedan ser asociados, en *cuanto que seres,* a la investigación de lo divino, ya sea que eso divino sea Idea, Bien, Demiurgo (y, cabría añadir, Alma). No se ha intentado la trasposición de esos dioses "escatológicos", sino en el nivel de la "exhortación", es decir, de una especie de "recta opinión". La *mítica* a la que pertenecen constituye este encantamiento poético que sostiene con su canto interior la exhortación en prosa por virtud de la cual el filósofo se pone en camino. Ella toma todo su sentido, pero no filosófico, con la ecuación final de la Filosofía y de la Muerte cuyo contorno tan a menudo hemos seguido.[47]

[46] Léase: *prepousan oikesin.*

[47] Tocará al lector completar este curso con una lectura de las *Leyes,* de los *Epinomis,* y de los documentos sobre las últimas enseñanzas de Platón que por desgracia aquí no se han expuesto (PR).

II. ARISTÓTELES

INTRODUCCIÓN

Las relaciones entre Platón y Aristóteles, que aquí estudiamos desde el punto de vista de la doctrina del ser, son singularmente más complejas de lo que parece en un principio. Todo sería simple si el platonismo fuera ese realismo ingenuo que Platón describe y pinta él mismo bajo los rasgos de los "Amigos de las Formas" en el *Sofista,* y si Aristóteles fuera simplemente su contrario, a saber un amigo de la Tierra. La oposición se reduciría a la de una filosofía de las "esencias" y de una filosofía de las "sustancias", dando por supuesto, además, que el centro de gravedad de la filosofía aristotélica de las sustancias es la teoría de la sustancia sensible y móvil. Pero la sustancia aristotélica se llama *ousía* —palabra derivada del participio sustantivado τὸ ὄν, el ser; es pues su índice ontológico, si así puede decirse, lo que es ahí de inmediato designado; además, lo que hace la "estancia" (*l'étance*) de ese "estante" (*étant*) (para traducir en forma inmediata el griego), es su forma, su *eidos*; esa misma palabra que desgraciadamente traducimos por Idea en Platón y por Forma en Aristóteles, debe ocultar a la vez una continuidad y una oposición más sutiles que las que aparecen primero entre Platón y Aristóteles. No es esto todavía lo más importante; ni la ontología platónica ni la ontología aristotélica se reducen a una teoría de las Ideas o de las Formas; las claves del "esencialismo" platónico y del "sustantivismo" aristotélico habrá que ir a buscarlas más lejos.

Se ha visto que la reflexión sobre el lenguaje —sobre los significados idénticos que exigen un justo hablar— llevó a Platón a una ontología de primer grado que hemos caracterizado mediante la expresión: las Ideas como seres, como entidades que están siendo, estando (ὄντα). Pero esta ontología de primer grado se desdobla en la pregunta: ¿qué es el ser de las Ideas, si las Ideas *son*? Y hemos visto al ser tornarse problemático con el *Parménides* y dialéctico con el *Sofista*; en la vecindad de su contrario, la Idea del "Otro". Ahí está lo que nos aleja del ingenuo esencialismo de los Amigos de las Formas.

Pero Aristóteles no es menos radical; se atrevería uno a decir que lo es más; en la medida misma en que empieza con un realismo de las significaciones, no se detiene en la etapa intermedia del "ser verdade-

ro" —del ὄντως ὄν— va directamente a la cuestión del ser en cuanto que ser ὂν ᾗ ὄν.[1] Así descubre que ha planteado la cuestión misma de la ontología él, el que se dice filósofo de lo concreto, del movimiento, el observador de los animales y de las constituciones civiles.

Así pues hay un nivel de la ontología en que Platón y Aristóteles se prestan a un acercamiento imprevisto, difícil, y donde los papeles llegan incluso hasta intercambiarse.

Pero ¿por dónde comenzar? La cuestión acerca del "orden de las razones" no es fácil de resolver en Aristóteles. La *Metafísica* se presenta en un orden escolar donde se disimula el gran designio de Aristóteles. Así pues, nos sería necesario tratar primero esta cuestión del orden en la *Metafísica*: tomaremos como hilo conductor la interpretación de Werner Jaeger,[2] quien propone sustituir este orden escolar tardío, embrollado, sobrecargado, por un orden de *desarrollo*, un orden cronológico. Esperamos poder mostrar que este orden de desarrollo, lejos de alejarnos del orden sistemático que se puede separar con un poco de cuidado del orden escolar, nos devuelve más bien a él: gracias a Werner Jaeger comprendemos mejor qué dificultades tuvo que vencer Aristóteles para introducir los resultados antiguos de una ontología de carácter más teológico en el proyecto nuevo de una ontología general, centrada en la noción del "ser en tanto que ser".

Así pues nuestra primera parte estará consagrada a esta empresa: volver a encontrar el *proyecto "sistemático"* de Aristóteles en la *Metafísica*, dando el rodeo de la *interpretación "histórica"*. Las etapas del desarrollo de la concepción aristotélica de la Filosofía Primera nos llevarán así al tema central de esta Filosofía: la doctrina del Ser en tanto que Ser.

Esta primera parte comprenderá cuatro capítulos; en el primero desprenderemos las conclusiones del método genético aplicado por W. Jaeger al *Corpus Aristotelicum*. En los capítulos II y III buscaremos cómo Aristóteles prepara de manera a veces histórica y a veces problemática su doctrina del ser en los libros A y B[3] de la *Metafísica*. En el

[1] Léase: *ontos on* y *on e on*.

[2] Werner Jaeger, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwickelung*, Berlín, 1923, trad. inglesa 1934 y 1948 (PR). [Trad. al francés: *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. al francés por Oliver Sedeyn, París, ed. de l'Éclat, 1997. La edición de Oxford en inglés de 1948 (debida a Ruth Jaeger) ha sido modificada en relación con la de Berlín, aparecida en 1923: al parecer, es ésta la que Ricœur cita.] [Trad. al español de José Gaos. 1ª ed. en alemán, 1923; 1ª ed. en inglés, 1934, 1ª ed. en español, 1946, 7ª reimpresión, 2002]. [T.]

[3] Recordemos que los libros de la *Metafísica* de Aristóteles están clasificados por or-

capítulo IV intentaremos interpretar esta doctrina misma, tal y como está planteada en los libros Γ y E. Así habremos alcanzado el nivel más alto de la meditación de Aristóteles sobre el objeto de la metafísica. Pero, en este nivel, la *Metafísica* continúa todavía en estado de programa, y todavía no se ve si la realización está a la altura de la ambición; en particular no se ve todavía si el proyecto de una ontología general, centrada sobre el ser en tanto que ser, permite alcanzar, recuperar e integrar a título de realización y de culminación los resultados más antiguos de una teología; el método histórico permite plantear mejor esta cuestión, si es verdad que esta teología y esta ontología representan dos periodos del pensamiento de Aristóteles; pero ya no es la historia la que puede decidir si estos dos programas se excluyen o si el más reciente, que es también el más vasto y el más radical, puede abarcar al más antiguo que es también el más preciso y el más determinado.

La segunda parte estará consagrada a la realización del programa de la filosofía primera en una teoría de la sustancia primera, "separada", "inmóvil". Es esta realización la única que puede decidir acerca de la coherencia del sistema de Aristóteles. La teoría de la sustancia sensible se nos va a aparecer entonces, como "el rodeo por abajo", diríamos nosotros, que prepara la realización del programa de la ontología: le consagraremos tres capítulos para mostrar sucesivamente que la sustancia no está en última instancia constituida en su sustancialidad por la materia —a despecho de las razones que abogan en ese sentido (capítulo I), sino por su forma (capítulo II); comprenderemos mejor, en este punto de la reflexión, qué tan próximo está Aristóteles de Platón, a pesar de su filosofía diferente de la realidad; la indiferencia de Aristóteles por la singularidad de los individuos confirmará que Aristóteles es un filósofo de la inteligibilidad y no de la existencia. Entonces, estaremos en situación de poder abordar la pregunta, sin cesar actualizada y sin cesar aproximada y preparada: ¿la ontología especial de lo "divino" o teología es la realización de la ontología general, de "el ser en tanto que ser"?

---

den alfabético con las letras griegas en mayúsculas, así A (Alfa), B (Beta), Γ (Gamma), Δ (Delta), E (Epsilon), Z (Dzeta), H (Eta), Θ (Theta), I (Iota), K (Kapa), Λ (Lambda), M (Mi), N (Ni). Los libros están divididos a su vez en capítulos (que están designados con cifras árabes). Pero para citar a la *Metafísica*, se hace aquí referencia además a la edición Bekker de la Academia de Berlín (1830-1836) atendiendo a sus páginas y a sus columnas.

Esperamos mostrar que Aristóteles lo ha creído así y parcialmente verificado; no obstante eso, habría que decir hasta qué punto ese éxito parcial del grandioso programa de la *Metafísica* según Γ y E es también un fracaso parcial.

De esta forma, la cuestión del desmembramiento de la *Metafísica* por el método histórico y el derecho a sustituir con un orden cronológico el orden sistemático (oscurecido él mismo en un orden escolar) seguirán en suspenso hasta el último capítulo de este curso.[4]

[4] Debo aquí expresar mi deuda respecto de los trabajos de Mansion (*Introduction à la physique d'Aristote*), Le Blond (*Logique et méthode chez Aristote*), Ross (Introducción y comentario a su edición de la *Métaphysique*), Robin (*Aristote*), Tricot (Introducción y comentario a la traducción de la *Métaphysique*, 2 vols.) y sobre todo, Owens (*The Doctrine of Being in the Methaphysics of Aristotle*, Toronto, 1953), a quienes debo la interpretación, desarrollada aquí, del orden sistemático de la *Metafísica* de Aristóteles (PR).

PRIMERA PARTE

EL SER EN TANTO QUE SER

1. LA INTERPRETACIÓN "GENÉTICA" DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES

¿Qué puede esperarse de la aplicación del método "genético" a la obra de Aristóteles? Mucho, pero no todo.

Mucho: es decir una mejor inteligencia de las *tensiones* de esta obra que se entrega primero como un bloque intemporal, hecha de partes en apariencia contemporáneas. Pero no todo: es decir el remplazo de una interpretación sistemática por una interpretación histórica.

Veamos funcionar este método.

El método genético que había dado resultados tan decisivos para elucidar el orden de los *Diálogos* de Platón no fue aplicado sino muy tarde al *Corpus Aristotelicum*; fueron Bonitz y sobre todo Jaeger quienes intentaron volver a encontrar el *esquema de evolución* de la obra de Aristóteles, y así renovar profundamente la inteligencia de esta obra.

1. ESTADO DEL CORPUS ARISTOTÉLICO

La obra de Aristóteles nos ha llegado a través de las ediciones alejandrinas empezadas en el siglo I a.C. por un peripatético de Rodas, Andronicos, en un estado caracterizado por dos rasgos decisivos.

a] *Primer hecho*: es una obra mutilada a la cual le faltan los escritos de juventud del periodo platónico, que nos permitirían comprender el *paso* de Platón a Aristóteles. Este primer hecho tiende a dar crédito a la apariencia de un Aristóteles monolítico, cortado desde siempre de Platón. Ahora bien, Aristóteles pasó veinte años con Platón, desde la edad de 17 años en 365 hasta la muerte de Platón en 348-347; es pues un hombre de cerca de 40 años el que toma su independencia. Hecho único, en la historia de la filosofía, observa Jaeger, que un hombre tan opuesto a su maestro por su complexión filosófica, se haya quedado tanto tiempo a la sombra de un genio. Su experiencia del mundo platónico le permitió tomar posesión del suyo por una especie de coacción liberadora. Más todavía, este periodo platónico

se prolongó mucho más allá de la muerte de Platón. Su partida de la Academia traduce sin duda más un diferendo con el sucesor de Platón (su yerno Espeusipo)[5] que una ruptura con la Academia en su conjunto. En compañía de un platónico de Atenas, y de otros correspondientes de provincia de la Academia, emigra a Assos hasta su partida para la corte de Filipo en 343-342, donde pasará a ser preceptor del joven Alejandro. Así tenemos toda la razón de creer que Aristóteles "había aceptado las doctrinas de Platón con toda el alma, que el esfuerzo hecho por descubrir su propia relación con ellas, llenó su vida entera y es la clave de su desarrollo".[6]

He aquí una obra *mutilada*, que no nos permite ver cómo el pensamiento de Aristóteles salió del "encantamiento" platónico (alusiones a la *Metafísica* A, 3 984 b 8-11 y sobre todo a la *Ética a Nicómaco* 1096 a 13-17).

El platonismo al cual Aristóteles está mezclado no es ni el del *Banquete* ni el del *Fedón*, sino el de la intrépida autocrítica del *Parménides*. Es preciso representarse a Aristóteles implicado de dos maneras en la última etapa del platonismo. Por una parte, debió estar asociado a la fase abstracta y metodológica que tuvo que dar comienzo con la muerte de Teeteto en 369. La autocrítica del *Parménides* forma parte de alguna manera de ese bien que comparten Platón y Aristóteles. En todo caso, es en ese nivel donde Aristóteles engrana con Platón. Por otra parte, Aristóteles tuvo que haber estado involucrado en el desarrollo del platonismo en el sentido de una teología astral, que puede seguirse a lo largo del eje *Timeo-Leyes-Epinomis* (y del cual hemos hablado en las lecciones precedentes).

Resulta esencial tener en cuenta estos dos rasgos: autocrítica de la metafísica de las Ideas y desarrollo de la teología astral; ya que el "Aristóteles perdido" ha debido ser el testigo a la vez del hundimiento de la teoría de las Ideas y del triunfo de la teología astral; los dos fenómenos están ligados, pues cuando se desvanece el cielo inteligible, sólo queda el cielo visible de los dioses siderales y la "dialéctica" deja lugar a la "teología". Hasta en la *Metafísica* (Libro Lambda) se va a encontrar la marca de ese platonismo de Aristóteles sobre su "teología".

Ahora bien, ¿qué queda de este periodo platónico? Ruinas. Y sin em-

[5] El *Curso* trae aquí dos pequeños errores: está escrito —ciertamente una errata— "Spensipo", en lugar de Espeusipo; y a este último se le declara yerno de Platón cuando en realidad era su sobrino. En 348 sucede a su tío a la cabeza de la Academia.

[6] Werner Jaeger, *Aristotle, op. cit.*, p. 13 (AC). Traducción de José Gaos, México, FCE, 1946, 1984, p. 21.

bargo, los diálogos de Aristóteles no solamente fueron conocidos en la Antigüedad, sino que fueron lo único que de él era conocido, ya que los cursos estaban inéditos o lo estuvieron prácticamente, algunos, como el *Protreptico* incluso tuvieron una gran fortuna. De esta forma el *Protréptico* sirvió de modelo al *Hortensius* de Cicerón, que desempeñará un gran papel en la conversión de san Agustín. El punto terminal de este periodo sería el diálogo *Sobre la filosofía*, del cual tenemos extractos más sustanciales, que Cicerón cita en abundancia en el *De natura deorum*, y que, hasta la publicación de la *Metafísica* por Andronicus, fue el único acceso a la filosofía de Aristóteles, en particular para los Estoicos y para Epicuro (lo que explica la facilidad con la que estos últimos se deslizaron hacia el sincretismo). Este diálogo debió ser el manifiesto de la ruptura con la teoría platónica de las ideas, después de la muerte de Platón y sin duda al término de un largo debate dentro y fuera de la Academia (en particular sobre las Ideas-números). Pero este diálogo también hace constar dos rasgos fundamentales del periodo de transición:

- primero el esfuerzo por constituir una historia de la filosofía que hunde sus raíces en el Oriente de los egipcios, de los caldeos y de los iranios (los "magos") y en los "teólogos" de la venerable sabiduría griega (Órficos, Hesíodo, Siete Sabios y la piedad apolínea); el sentido profundo de esta tentativa histórica estriba en mostrar el resurgimiento en número indefinido de las mismas verdades. Toda instauración es una restauración (así lo es Sócrates en relación con la religión apolínea);
- el segundo rasgo está ligado al precedente: la inflación de teología astral alinea a Aristóteles con el Platón de la *Epinomis*, y está justificada por este resurgimiento (como Schopenhauer al redescubrir a Záratustra). Para la historia del pensamiento helenístico, este Aristóteles es de un peso tan grande como el Aristóteles de los tratados; pues su teología estelar hace de él "el fundador real de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, la cual, una vez emancipada de las creencia populares, buscaba el objeto de su piedad únicamente en los cuerpos celestes".[7] Él es así el intermediario obligado entre la religión estelar de la Academia y la teología estoica.[8]

[7] *Id.*, p. 138 (AC). "El verdadero fundador de la religión cósmica de los filósofos helenísticos, quienes, emancipados de las creencias populares, buscaban los objetos de su culto exclusivamente en los cuerpos celestes", W. Jaeger, *Aristóteles*, 2, Viajes, cap. VI, "El Manifiesto de la filosofía", p. 162, traducción de José Gaos.

[8] Sobre esto, cf. Joseph Moreau, *L'Âme du monde de Platon aux Stoïciens*, París, Les Belles Lettres, 1939 (AC).

Aristóteles termina de sellar el pacto de la teología y de la astronomía (ya las *Leyes* identifican la heterodoxia en astronomía con el ateísmo) invirtiendo el antiguo pacto de la astronomía y del espíritu positivista. Pero la promoción religiosa del cielo es exactamente paralela al ocaso de las Ideas.[9]

b] Segundo hecho: no solamente el corpus aristotélico se presenta como una obra mutilada, sino todavía más como una obra cuyas primeras ediciones borraron la evolución interna. Se presenta como una recopilación de cursos y tratados destinados a ser profesados (de ahí el nombre de escritos "acroamáticos": *acroasis*: acto de escuchar) que, a diferencia de los diálogos perdidos, no fueron publicados (observemos la curiosa situación: los sucesores, en particular los Estoicos, conocieron al Aristóteles platonizante que nosotros hemos perdido e ignoraban al Aristóteles de los tratados que es el nuestro).

Estos tratados no son secretos sino que tienen un destino escolar. Su orden interno es sistemático y de ningún modo histórico (según las materias y no según las épocas de redacción): Lógica, Física, Filosofía primera, Moral, Política, Retórica y Poética.

Todo sucede como si Aristóteles no hubiese pensado entre su partida de la Academia en 348-347 y la fundación del Liceo en 335, y como si esta obra hubiese surgido de un solo bloque durante los trece años en que Aristóteles dirigió el Liceo: ¡un "lleno" de trece años después de un "vacío" de doce años! (La muerte de Alejandro en 332 provoca un regreso de la llama del partido antimacedonio y una amenaza para Aristóteles acusado de impiedad como Sócrates, y, antes que él, como Protágoras y Anaxágoras. Aristóteles huyó a Chalcis para morir ahí poco después.)

De ahí un problema: ¿cómo reintroducir el tiempo y la historia en una masa de tratados que los editores han dispuesto expresamente en orden sistemático según las materias?

El problema no es facilitado, incluso lo agravan el papel de los comentadores y el uso que la tradición ha hecho de Aristóteles (esos comentadores cuya obra ha llegado hasta nosotros se escalonan del siglo XII al VI (sobre todo el VI) y son sobre todo neoplatónicos preo-

[9] Cf. discusión de la cronología de las περὶ φιλοσοφίας [*péri philosophias*], por F. Nuyens, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Lovaina, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948, pp. 100-106, y Moreau, *id.*, pp. 114-129 (PR). [El *Curso* pone "Nuyens, *Le problème noétique dans la psychologie d'Aristote*, pp. 100-106", pero hasta donde llega nuestro conocimiento este libro no existe.]

cupados por asociar a Platón y a Aristóteles; luego vienen los árabes; luego Alberto Magno; luego santo Tomás). Su preocupación es absolutamente extraña a la historia. Mientras que Aristóteles se situó históricamente él mismo e incluso "inventó la noción de desarrollo en el tiempo" (W. Jaeger), la tradición lo embalsamó en el sistema. Hasta sus adversarios se arman en tesis y teorías que han sido arrancadas a toda ley de desarrollo. Aristóteles, puede decirlo Werner Jaeger, es "la única gran figura de la filosofía y la literatura antigua que no ha tenido jamás un renacimiento".[10]

2. EL SENTIDO GENERAL DEL DESARROLLO DE LA *METAFÍSICA* DE ARISTÓTELES (SEGÚN WERNER JAEGER)

Werner Jaeger —siguiendo (fuerza es decirlo) a Bonitz— intentó hacer sistemáticamente una interpretación de Aristóteles en términos de "desarrollo" (él mismo había sido muy marcado por Goethe: la forma promovida por un desarrollo). El sentido general de la empresa es:

1. existencia de un platonismo inicial y perdurable de Aristóteles;
2. desprendimiento progresivo del aristotelismo de su ganga platónica.

Observación: estos dos términos están ligados: platonismo inicial y desarrollo orgánico. Pues un Aristóteles sin historia es también un Aristóteles antiplatónico.

El esfuerzo de W. Jaeger se ha enfocado en dos puntos principales:

- reconstituir al "Aristóteles perdido" para darse el punto de partida (hemos dado cuenta de esto en el primer párrafo);
- reencontrar en el edificio sistemático las huellas de las identificaciones sucesivas que permitan tender un puente entre el "platonismo" y el "aristotelismo" de Aristóteles.

Este esfuerzo ha desembocado principalmente en desprender una *Urmetaphysik*.

[10] Jaeger, *id.*, p. 5 (AC) [*op. cit.*, trad. al español, p. 14].

a] *Evolución del problema del ser*

Sin entrar en el detalle de la demostración de W. Jaeger se puede decir de inmediato lo que no forma parte de la *Metafísica* original y que importa para nuestra investigación por el sentido del ser en Aristóteles. Esencialmente, el grupo de libros Z-H-Θ (Dzeta-Eta-Thêta). Este grupo de libros está consagrado a la teoría de la *sustancia sensible*, es decir de las formas sumergidas en la materia.

La segunda parte de estas lecciones consagradas a Aristóteles mostrará que aquí está el punto de partida de la ontología propiamente aristotélica: mientras que Platón parte de las *significaciones del lenguaje*, Aristóteles partirá de la realidad en su *individualidad* física, si no es que en su singularidad.

Sólo poco a poco Aristóteles tomó conciencia de que la teoría de las sustancias materiales y perceptibles podía resultar el prólogo a una nueva teoría del ser y pertenecer a la investigación filosófica.

El *problema del ser*, antes de la recomposición provocada por la inserción de la teoría de la sustancia ([libros] Z, H, Θ), estriba en saber si hay una *realidad suprasensible*; la cuestión es platónica en su formulación misma; sigue siendo platónica en su respuesta, si se considera que la teología (astral o no) toma el lugar de la teoría de las Ideas; de esta forma la metafísica es una "teología" (y más precisamente una "teología astral"). Buscar el ser es buscar *un* ser (o unos seres). La introducción de la teoría de la sustancia va a reequilibrar el sentido del ser mediante la incorporación a la filosofía de auténticos seres sensibles. Al mismo tiempo, la noción de ser debería ser llevada más allá de la bifurcación de lo sensible y de lo suprasensible, y la metafísica será una ontología. El punto terminal, desde el punto de vista histórico, es pues lo que se consideraba como punto inicial desde el punto de vista sistemático, es decir la famosa teoría de los "sentidos múltiples del ser" (E 2-4) que está dominada por la noción de "el ser en tanto que ser", totalmente disociada de la de un ser supremo, suprasensible. Ahí es donde habría que ir a buscar la última y frágil síntesis del aristotelismo: en una suerte de "fenomenología ontológica", según la fórmula de W. Jaeger; esta elucidación de las múltiples significaciones según las cuales el ser se dice permitirá integrar la teoría de la sustancia a la filosofía primera. Se comprende que E 2-4, esa *piedra miliar* de toda la *Metafísica* esté en ese lugar, *después* de la gran introducción de A a E 1 y *antes* que la pieza de resistencia de la sustancia (Z, H, Θ).

Así, esta ontología soberana es capaz de dominar a la vez a las entelequias del cambio (según la teoría de la sustancia) y el Acto puro del pensamiento divino, "en el cual la vieja doctrina platónica de la forma trascendente e inmaterial sigue ahí a título de conclusión, pero ya no ocupa el centro de interés".[11] Se ve ahí la fecundidad del método genético: dramatiza la investigación y da la clave de las *tensiones* que están hábilmente disimuladas entre una ontología (teoría del ser en tanto que ser) y una teología (teoría del ser supremo).

b] Lo que forma parte de esta Urmetaphysik

LIBRO A. Breve historia de la filosofía que comprende la crítica de las Ideas platónicas (A 9). Aristóteles todavía dice *nous*, como si fuese platónico; por el contrario, la segunda crítica de las Ideas (M 4-5) hace constar una ruptura asimilada; el tono es ahí más seco y despectivo. Como quiera que sea, A parece ya hacer un inventario de argumentos ya consolidados.

El paralelismo con el *peri philosophias* es sorprendente por el empleo del método genético para fundar una teoría de las "causas".

LIBRO B. Desarrolla el programa de la filosofía primera, llamada "la ciencia que buscamos" y no anuncia la teoría de la sustancia sensible de Z, H, Θ; el grupo Z, H, Θ no es la ejecución del plan de B. Es en el libro N donde hay que encontrar más bien la respuesta a la pregunta planteada por B. ¿Cuál es esta pregunta? Es una pregunta platónica: ¿cuáles realidades existen verdaderamente fuera de lo real sensible? ¿Son las Ideas platónicas? Y si no son ellas, ¿cuáles son ellas? B procede por posición de *aporías* y desarrolla cuatro de ellas sobre la naturaleza de la ciencia buscada y once sobre su contenido. Este método de aporías es, por lo demás, bastante diferente del de Platón, pues no traiciona una incomodidad real, sino una dramatización posterior al descubrimiento de la solución. Así pues son aporías puramente pedagógicas.

[11] Jaeger, *id.*, p. 204 (AC).

LIBROS GAMMA, EPSILON 1 – E (menos E 2-4)[12] responden a las cuatro primeras aporías sobre la ciencia que buscamos.

(*Observación.* El libro DELTA no pertenece a esta serie, es un léxico de los términos del aristotelismo ya constituido.)

LIBRO K 1-8. Forma él solo un pequeño conjunto; es un sumario de B Γ E, que hace constar un primer estudio de elaboración. Es precioso para el análisis genético: W. Jaeger lo llama "cristal-puro";[13] la teoría de los "sentidos del ser" (E 2-4), que ha debido permitir la inserción de la teoría de la sustancia sensible en una filosofía que no buscaba primero sino sustancias suprasensibles, no está todavía elaborada. K8 (1064-1065) desempeña un papel de "puente" entre la Introducción (A-E 1) y la teoría del ser suprasensible.

La *Metafísica,* en esta época, es todavía la ciencia de las cosas inmateriales.

Observación: A los ojos de Jaeger incluso K 1-8 es anterior a B Γ E 1 y contemporáneo de M 9-10; en efecto, se pregunta uno si la ciencia buscada contiene *o no* sustancias sensibles (= alternativa); B se pregunta si, *además* de lo sensible, hay un ser suprasensible. De este modo, se va del "o bien... o bien" al "no solamente... sino".

Y sin embargo K sostiene en equilibrio dos sentidos de la metafísica:

- ser en tanto que ser;
- ser en tanto que no movido, eterno, trascendente.

LIBRO LAMBDA (salvo capítulo 8 que es muy tardío) es también una obra independiente que contiene un repaso a ojo de pájaro de toda la obra de Aristóteles, cosa que es bastante rara.[14]

LIBRO M 9 (1086 a 21 ss.) — 10: pequeño prefacio, lleno de alusiones a A, B, al libro N.

[12] Como muestra lo que sigue, esta referencia un poco complicada significa la ruptura en el libro *Epsilon* entre el capítulo 1 y los capítulos siguientes 2-4, que ocupan un lugar aparte en el desarrollo.

[13] Jaeger, *id.*, p. 208 (AC).

[14] Véase la crítica de Mansion, *op. cit.* en Nuyens, *op. cit.*, p. 26 (AC). [El título exacto del libro de Augustin Mansion es *Introduction à la physique aristotelicienne,* y fue publicado por el Institut Supérieur de Philosophie de Lovaina, 1913, reedición aumentada en 1987.]

LIBRO N: hará cuerpo con M. Este conjunto de M 9-10 + N habría sido sustituido por el mejor prefacio que es M 1 y por el cuerpo M 1-9 que es más perfecto que N.

Conclusión

1] El fruto principal del método genético está en situar en una perspectiva de evolución la tensión entre dos concepciones de la metafísica:

• Según una de ellas, el objeto de la metafísica se distingue del de la física y del de la matemática en que es algo no-movido e independiente (1026-13); entonces, la metafísica es una ciencia que está por encima de las otras, pero que es comparable a las otras; es la ciencia del "género más noble", del ser más alto, en suma la metafísica es teología.

• Según la segunda, la metafísica es la ciencia del ser en tanto que ser y todas las ciencias recortan su objeto según una cierta perspectiva (en tanto que en una materia, o bien en tanto que mesurable). El recorte no se da ya entre lo sensible y lo suprasensible, sino entre el ser como tal y el ser según un punto de vista especial. La metafísica es ontología, es decir, la teoría general del ser y de las especies. Se puede decir entonces que la filosofía primera se desplaza del polo teológico (el más platónico) hacia el polo ontológico (el más aristotélico).

2] El método de Jaeger no ha sido criticado seriamente ni en su principio ni en sus grandes líneas.[15] Lo que ha sido objeto de contestación es la cronología, pero no el sentido general del desarrollo: esto basta para nuestra investigación. Se ha puesto en cuestión que la filosofía especulativa pertenezca en lo esencial al periodo intermedio y que el periodo de madurez, el de la dirección del Liceo, sea más experimental y cultural. Así también, en reacción contra Werner Jaeger, es necesario estirar todavía más hacia la madurez la terminación de la *Metafísica* y, por el contrario, adelantar los trabajos sobre lógica, física, historia natural e historia de la cultura. La visión de un Aristóteles que va de una fase metafísica a una fase empírica es el punto más cuestionado.

[15] Véase en Nuyens, *id.*, pp. 17-25, un resumen de las apreciaciones de la obra de W. Jaeger (AC).

Una vez dicho esto, la cuestión de fondo sigue intacta: consiste en saber si las tensiones que el método genético discierne y despliega en la duración representan o no una contradicción devastadora para el "Sistema" de Aristóteles. Esta cuestión no puede ser resuelta por el método histórico sino por la comprensión interna de la obra y la confrontación del proyecto y de su realización.

Consideremos entonces este proyecto tal como 1°] se busca por medio de la historia (libro A); 2°] se dramatiza por medio del método "diaporemático" (libro B); 3°] se plantea en forma de programa (libros Γ y E 1).

2. LA FILOSOFÍA: SU INTENCIÓN Y SU MEMORIA

Los editores de Aristóteles encabezan la *Metafísica* con el libro A, que constituye una introducción a la filosofía por medio de su historia. Bien podemos nosotros también comenzar con ese comienzo, primero porque debe ser contemporáneo del περὶ φιλοσοφίας,[16] y da constancia de un estadio arcaico de la *Metafísica* —luego, porque culmina en el examen crítico del platonismo, en fin y sobre todo porque permite sorprender lo que es el sentido mismo de la filosofía. Ahora bien es por ese sentido mismo que Aristóteles se debe a Platón, a despecho de la crítica del platonismo. Se puede decir que la crítica de las tesis platónicas se da en el seno de una "intención filosófica" que sigue siendo profundamente platónica.

El plan mismo de Aristóteles en el libro A es significativo. Aristóteles no se entrega a la historia de la filosofía sin antes haber dado una justificación a su destino. Su historia de la filosofía no es la de un historiador puro: la historia de la filosofía es inseparable de su proyecto mismo. Es un proyecto que primero se plantea en su madurez, y de inmediato va a recobrar su propia infancia. (Esto plantea, observémoslo de paso, todo el sentido de la historia de la filosofía que no puede ser sino una obra de *filosofía.*)

1. LA INTENCIÓN FILOSÓFICA

Hay en Platón y en Aristóteles una unidad de trazo filosófico. Es la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas: no hay que separar el capítulo 1 y el capítulo 2 del Libro A de la *Metafísica* que, en un solo aliento, define la ciencia por el conocimiento de las causas y la "ciencia que buscamos" mediante el conocimiento de lo que es primero en el orden de los principios y de las causas. "El fin de nuestra presente discusión es mostrar que bajo la denominación

[16] Léase: *peri philosophias.* [E.]

de sabiduría, cada uno entiende comúnmente aquello que trata de las primeras causas y de los primeros principios" (A 1 981 b 27). "Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios" (García Yebra, p. 10).[17]

a] La ruptura entre lo práctico y lo teórico

"El elogio de la filosofía" que constituye el principio del Libro A está sobre el terreno esencialmente platónico del desinterés: del saber por el saber. Las primeras palabras de la *Metafísica*: "Todos los hombres desean por naturaleza saber" (García Yebra, p. 2); Aristóteles encuentra este instinto hasta en la *vista* y su curiosidad. Si Aristóteles procede mediante una especie de *génesis* de la ciencia a partir de lo sensible (procedimiento a primera vista antiplatónico, en el que se ha podido ver una "crítica indirecta del platonismo para el cual la ciencia y su objeto participan del mundo trascendente"),[18] esta génesis es una emergencia: el animal está reducido a las imágenes y a los recuerdos: "Ellos sólo participan débilmente del conocimiento empírico, mientras que el género humano se eleva hasta el arte y el razonamiento". Este recorrido de niveles (*empeiria*, τέχνη,[19] logismos) no es en modo alguno una "genealogía de la lógica", sino la marca de un surgimiento sin duda progresivo, pero seguramente irreductible en su dinamismo: el recuerdo se consolida en la experiencia (limitada al ὅτι),[20] luego la experiencia se supera en "técnica" mediante el juicio, que es ya universal, pero prisionero de la práctica; en fin, la ciencia supera a la *techné*, mediante el conocimiento de la causa, del *dioti*, la sensación sigue estando muda sobre el porqué; la ciencia —contemporánea de la enseñanza— aparece a partir de entonces en Aristóteles como un fruto del ocio y del asombro. Es preciso comprender bien esta doble discontinuidad. El ocio y la ocasión sociológica, si cabe decirlo así:

[17] Valentín García Yebra, *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, Madrid, Gredos, 1998 (1a. ed. 1970). [T.]

[18] Tricot, *Métaphysique*, p. 4 [se trata de la traducción, con comentario, de la *Metafísica*, hecha por Jules Tricot, publicada en París, por Vrin, en 1933, nueva edición, 1953. Es ésta la traducción que el *Curso* cita en general, aunque a veces bastante infielmente].

[19] Léase: *techné*.

[20] Léase: *hoti* ("que", o sea la experiencia y la afirmación de la existencia, por diferencia con el *dioti*, el "porqué").

"Egipto fue la cuna de las artes matemáticas, pues se dejaba a la casta sacerdotal tener mucho ocio" (A 1 981 b 24).

El asombro, como desapego del hacer y del saber-hacer, como toma de distancia, está esencialmente ligado a la cuestión del *¿porqué?* Nada es más platónico, ya que el asombro procede del *Teeteto* 155 d.[21] Aristóteles repite como platónico: "En efecto, el asombro empujó como hoy a los primeros pensadores a las especulaciones filosóficas" (A 2 982 b 12 y lo que sigue sobre el papel de la *aporía* que recupera todo el libro B). Es ésta la razón por la cual Aristóteles es más sensible a la filiación de la ciencia a partir de los mitos antes que a partir de las técnicas (contra Herodoto y los modernos, tal como Bergson): el *philomythos* a la vez por su ocio y por su respuesta a la ignorancia ahondada por el asombro, está emparentado con el *philosophos* (A 2 982 b 17-20). Esta escisión del ocio y del asombro es el corte mismo de lo *práctico* y de lo *teórico.*

b] *Corte entre lo liberal y lo servil*

Esta primera ruptura equivale ella misma al corte de lo liberal y lo servil, que es un corte político (cf. A 2 982 b 25-27). Se encuentra aquí la convicción de que la verdadera superioridad entre los hombres es *cultural,* y no de fuerza o de habilidad. El que excite "la admiración", el que se torna "superior" a los otros, el que es considerado como "más sabio" es aquel que se asombra y sabe la causa. Aristóteles invoca simplemente el consenso universal sobre la dignidad de la sabiduría así comprendida; dispensa de cualquier otra prueba.

c] *Lo "divino" y lo "demasiado humano"*

Por esta razón lo "teórico", lo "liberal" (lo "digno", lo "superior") es en fin lo "divino": "La ciencia más divina es también la más elevada en dignidad y sólo la ciencia de que hablamos debe ser, a doble título, la más divina; pues una ciencia divina es a la vez la que Dios poseería de preferencia y que trataría de las cosas divinas" (A 2 983 a 5-7). Se

[21] Expresión un poco torpe: en ese pasaje del *Teeteto,* se lee que "la filosofía no tiene otro origen que el sentimiento de asombro" (trad. Chambry, GF-Flammarion, 1967, p. 80).

observará la identificación del objeto de la filosofía con Dios, es decir con el ser primero ("en la opinión corriente, Dios es una causa de todas las cosas y un primer Ser") y no con el ser en tanto que ser: esto sigue dando constancia del vínculo con Platón.

No se sabría estar más cerca de Platón: los armónicos de lo "divino" son, como en Platón, la intemporalidad y el reposo perfecto para el alma que sabe (cf. también *De anima*[22] I 3 407 a 32 ss.). Ya se verá que, en la doctrina del intelecto, el acto del pensamiento está sustraído al movimiento y al devenir: "El intelecto se parece más a un reposo o a una pausa que a un movimiento, y sucede lo mismo con el silogismo. Por otra parte, no es soberanamente feliz lo que es difícil y forzado: ahora bien, si el movimiento del alma es lo contrario de su esencia, es contrario a su naturaleza que sea movida". Más vigorosamente en *Física* VII 4 247 b 13: "La razón conoce y piensa por reposo y pausa." Estamos en la línea del *Menón* que comparaba la ciencia a un saber "encadenado", difrerente de la *doxa* inestable como las estatuas de Dédalo.

2. LA FILOSOFÍA Y SU PASADO

La historia de la filosofía, tal y como la comprende Aristóteles, tiene una doble historia previa. Primero porque está precedida por una *posición del sentido o de la intención filosófica*: la filosofía es la ciencia de los primeros principios y de las primeras causas; en seguida porque presupone la teoría propiamente aristotélica de las cuatro causas: la *Metafísica*, aquí, se articula sobre la *Física* y la presupone. Observación importante pues si la teoría de la sustancia —si no en su forma definitiva al menos en su primera elaboración— no está originalmente dentro de la *Metafísica*, la metafísica presupone al menos los principios fundamentales del conocimiento físico. ¿Cuál es la incidencia de esta preocupación sobre la reconstitución histórica que sigue?

El libro A de la *Metafísica* no constituye un ensayo para medir a las otras filosofías con su problemática propia, sino con la de Aristóteles (a la vez Metafísica y Física): más exactamente, para Aristóteles está excluido que las otras filosofías se hayan planteado otro problema que

[22] "Del alma": Ricœur cita en latín, sin duda por costumbre, este libro de Aristóteles.

el suyo: pues el suyo es, si se puede decir así, *el problema en sí.* A partir de ese momento las filosofías anteriores sólo pueden ser aberraciones o esbozos de la filosofía de Aristóteles: traspuestas al lenguaje de Aristóteles, deben aparecer como la omisión de una de las causas y la consideración exclusiva de otra, en suma como una inadecuación al sistema de las causas en su integridad y en su forma arquitectónica. Consideremos cuatro ejemplos de ese tratamiento de los pensadores del pasado:

a] En lenguaje aristotélico, la filosofía jónica aparece como una reducción de todas las causas a la "causa material", como una hipóstasis de la materia que ha sido promovida al rango del en sí, mientras que no es en realidad, es decir en la filosofía de Aristóteles, más que un simple correlativo de la forma inteligible. En el seno de la filosofía jónica la variedad de las filosofías es llevada a la permutación entre tal o cual principio material: agua, aire, y a una discusión sobre el número de los principios materiales: ¿uno?, ¿*cuatro* (Empédocles)?, *infinito* (Anaxágoras)? Verdadero lecho de Procusto, de donde la compleja filosofía jónica sale disminuida y amputada.

b] El progreso de la filosofía, por el contrario, será "la coacción de la verdad ella misma" (igual un poco antes: "Pero en este punto de su camino la realidad misma les traza la vía y los obliga a una investigación más profunda"[23] a saber la investigación del "porqué del cambio" que la materia no explica. Anaxágoras y su *nous*, ya evocado por Platón en el *Fedón*, es el testigo de esta coacción. Así la verdad se abre ella misma un camino a través de la historia, y la historia es menos *acontecimiento* contingente que *advenimiento* de lo verdadero: es así como el historiador de la filosofía puede a la vez contar y criticar. Anaxágoras —con su *nous* que "puso todas las cosas en orden"— apareció como el único en su buen sentido ante las divagaciones de sus predecesores (A 3 984 b 18). Historia y ortodoxia coinciden en este juicio.

Este advenimiento mismo se hace mediante presentimiento oscuro; los primeros filósofos han tocado lo verdadero "como hacen en un combate los no adiestrados. Éstos en efecto, yendo de un lado a otro, asestan muchas veces buenos golpes; pero ni éstos lo hacen por ciencia, ni aquéllos parecen saber lo que dicen" (García Yebra, p. 31). Lo que la historia hace advenir es pues una explicación de las causas (en el sentido de una desimplicación); esta *ex-plicación* comienza por

[23] A 3 984 a 18.

la *dis-tinción* de la causa material y de la causa formal: de ahí la significación excepcional de Empédocles y de Anaxágoras a los ojos de Aristóteles. Esto aparece claro en la conclusión del Libro A que, por encima de la crítica de Platón, retoma todo el movimiento del Libro A (cf. las doce primeras líneas de A 10).

c] Pero este alineamiento de todas las filosofías sobre una problemática única, a saber: una "etiología", aparece como particularmente arbitraria en el caso de los Pitagóricos, lo cual resulta tanto más importante en la medida en que Aristóteles remite a Platón al pitagorismo, ya sea por su filiación verdadera, ya sea por simple semejanza (A 6). Aristóteles dice explícitamente que el examen del pitagorismo será conducido en la perspectiva estricta de la búsqueda de los principios: "Pero de esto hemos hablado con más detalle en otro sitio. Si volvemos a insistir aquí, es para que aprendamos también de estos filósofos cuáles dicen que son los principios y cómo caen dentro de las causas mencionadas" (García Yebra, pp. 36-37). Así pues los pitagóricos van a ser asimilados a los fisiólogos pues "ellos también" (986 b 16-17) sólo conocen la causa material: el número será una suerte de causa material, pues todo el resto es los *pathé kai hexeis* (modificaciones y estados) de esta materia (una discusión de los comentadores busca saber si bajo ese título de *pathé kai hexeis* entra la causa eficiente o, según Ross, la causa formal vagamente presentida. De cualquier manera es un problema conciliar esta interpretación que rechaza el Pitagorismo del lado de los fisiólogos con la que hace de los números de los *modelos*).

Aristóteles no deja de sentir cierto malestar por el sentimiento de que es difícil de conducir a su propia problemática de las cuatro causas las distinciones pitagóricas: límite e ilimitado, par e impar, uno y múltiple, derecha e izquierda, etc., es decir contrariedades primordiales, de las cuales un término es un principio de orden, de perfección, de limitación, y el otro de desorden, de ilimitación, de imperfección (cf. la confesión de malestar en A 5 986 b 5-7: "Pero en cuanto a la manera en la cual es posible llevarlos a las causas de las que hemos hablado, cosa que no ha sido claramente articulada por estos filósofos, parecen sin embargo ordenar sus elementos bajo la idea de materia, ya que es a partir de esos elementos tomados como partes inmanentes de todas las cosas que según ellos está constituida y modelada la sustancia").

d] El caso de *Parménides* es todavía más incómodo para Aristóteles:

la negación del movimiento y de lo múltiple suprime el problema del "principio" y de la "causa": también por ello es preciso decir que "la discusión de sus doctrinas no puede de ninguna manera entrar en el marco de nuestro presente examen de las causas" (A 5 986 b 13). Solamente en virtud de una inconsecuencia Parménides va a entrar en el esquema aristotélico de la historia, a saber por su famosa "vía de la opinión" que vuelve a introducir la pluralidad sensible: signo, a los ojos de Aristóteles, de esta coacción de los hechos (*id.*, 986 b 31),[24] que ya ha sido evocado a propósito del *nous* de Anaxágoras.

3. LA CRÍTICA DEL PLATONISMO

a] *Cuestión previa*: ¿Qué es lo que Aristóteles comprendió en el platonismo? Toda su crítica está en efecto gobernada por su propia lectura de Platón. Hay que considerar dos rasgos:

- primero, el pintado por Aristóteles es un platonismo dogmático e ingenuo; es poco más o menos la filosofía del "trasmundo" de la cual se burla Nietzsche; una suerte de *cosismo* de las Ideas. La manera en que se representa la *motivación* del platonismo es ya característica (Libros A, B): el punto de partida de Platón es heracliteano (a través de su maestro Cratilo): "Las cosas sensibles están en un flujo perpetuo y no pueden ser objeto de ciencia". Más adelante,[25] Aristóteles añade: "Platón siguió siendo fiel a esta doctrina". Platón es el filósofo que tenía pocas esperanzas en la verdad de lo sensible y, según las palabras del *Fedón*, se "refugió" hacia las Ideas, en suma que buscaba la realidad verdadera *en otra parte*. El encuentro con Sócrates es el segundo motivo; Sócrates enseñó a "definir" y a "buscar lo universal". Pero "su formación primera" (es decir heracliteana), lo llevó a pensar que "ese universal debía existir en realidades de otro orden que el de las cosas[26] sensibles" (A 6 987 b 1 5 ss.)

Es asombroso que el divorcio entre Platón y Aristóteles ya se dibu-

[24] Cf. véase *supra*, p. 165.

[25] Se trata de la misma frase en A 6 987 a 33-34.

[26] Tricot, cuya traducción cita en apariencia Ricœur, puso "seres" en lugar de "cosas" (*Métaphysique*, t. I, París, Vrin, 1991, p. 30 —se trata de la *editio minor* en relación con la aparecida por vez primera en 1933). Recordemos que las citas hechas por Ricœur de la traducción de Tricot no siempre son literales.

je en esta interpretación de los motivos del platonismo. Platón perdió la esperanza en la realidad sensible; Aristóteles hizo la apuesta o el juramento inverso: hay una ciencia posible de las cosas físicas; ésa es justamente la razón por la cual, desde el primer libro de la *Metafísica,* es la *Física* la que presta a la *Metafísica* sus marcos de explicación: las "cuatro causas". Esta apuesta diferente es el motivo de la incomprensión misma de Aristóteles. Pues el modelo de existencia, si se puede hablar así, está originalmente situado en dimensiones diferentes; para Aristóteles, está cerca de nosotros, está aquí; para Platón está allá; a partir de ese momento Platón no podía aparecer sino como el filósofo que ha acordado con los inteligibles *la existencia que no conviene más que a las cosas,* que ha vaciado a lo sensible de su realidad, se diría que por intimidación heracliteana para trasponer "allá abajo" la realidad.

En efecto, el platonismo es pintado en los términos más ingenuos, más o menos en los mismos que Platón atribuía a los Amigos de las Formas en el *Sofista* o al joven Sócrates en el *Parménides*: las ideas están "separadas" de lo sensible y las cosas sensibles "homónimas" participan de ellas en virtud de una "imitación" semejante a la del pitagorismo ("solo ha cambiado la palabra", advierte Aristóteles). Es sorprendente que Aristóteles pueda decir: "Sin embargo, esta participación o imitación de las Ideas, cualquiera que pudiera ser su naturaleza, es una investigación que han dejado en la indecisión" (A 6 987 b 12-13). Sorprendente cuando se recuerda la crítica a las diversas representaciones imaginadas de la participación en el *Parménides.* En suma, Platón ha creído que esas groseras interpretaciones de la participación eran simples caricaturas de las cuales se podía desprender; Aristóteles reconoció en estas caricaturas el verdadero rostro de Platón.

- *Segundo rasgo*: no solamente el platonismo está tomado en su enunciado menos crítico y más dogmático, sino que es proyectado sobre el plano mismo de la problemática aristotélica de la *explicación de lo real sensible*: Platón: "buscando aprender las causas de los seres que nos rodean..." (A 8 990 b 1). En efecto, no hay que perder de vista que esta crítica está introducida como en un rincón, en el Libro A, que está dominado desde el capítulo 3 por la enumeración de las "cuatro causas"; se recuerda todavía en el capítulo 7 (entre la "exposición" y la "crítica"), que "ninguno de aquellos que han tratado el problema de la causa ha enunciado nada que pueda entrar en las causas que hemos

determinado nosotros mismos en la física..."[27] y que el platonismo es aquello que se ha visto más próximo a la "quididad" y a la "sustancia formal"; en fin, el capítulo 10, después de la crítica a Platón, concluye: "Que las causas que hemos enumerado en la *Física* sean aquellas mismas que todos los filósofos han, al parecer, buscado, y que fuera de esas causas no podemos nombrar otras, las consideraciones que preceden lo muestran con evidencia..."[28]

A partir de ese momento, el "acto filosófico" de Platón es desconocido: si es verdad que la problemática platónica es la posibilidad del sentido y finalmente del lenguaje, ese problema es reducido al de Aristóteles, que es el de la *realidad sensible* considerada en su *dioti*, en su "porqué", y no en su presencia bruta, en su ὅτι. Esto resulta importante para comprender la crítica de Platón, la que no puede consistir más que en esto: hacer aparecer el fracaso de un platonismo *ingenuo* confrontado a la *problemática aristotélica.*

b] A partir de ese momento, podemos ir velozmente con la crítica de Platón. Es dudoso que se pueda alcanzar lo que Robin esperaba en su *Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (1908) a saber, un deslinde del testimonio auténtico de Aristóteles sobre Platón y de "aquello que parece sobreañadido en un interés dogmático y polémico". No es efectivamente la crítica la que se mantiene en un terreno aristotélico, sino ya la interpretración del platonismo y de su intención filosófica propia.

Robin articula en tres momentos la crítica de las Ideas platónicas (abstracción hecha de la discusión de la *metamatemática* que habría sido el objeto de la enseñanza oral de Platón):

1] la hipótesis de los universales;

2] lo absurdo de la participación;

3] la delimitación incoherente del campo de las Ideas.

No es cuestión de retomar este examen escolar de una argumentación de Aristóteles que es ella misma muy escolar: es mucho más interesante tratar de sorprender los resortes propiamente aristotélicos de la crítica. Así:

1] La crítica de la *reificación* de los universales supone por una parte que la realidad conferida por Platón a las Ideas es la misma que Aris-

[27] A 7 988 a 20-22. ["Acerca de ellos podemos ya concluir que, de los que han estudiado el principio y la causa, ninguno ha dicho nada que se salga de las causas determinadas por nosotros en la *Física*" (García Yedra, p. 50).]

[28] A 10 993 a 10-12.

tóteles reconoce a las sustancias individuales; las Ideas son entonces tratadas como *sustancias individuales*; realizar las ideas es sustancializarlas; por otra parte, lo que Platón llama Ideas es lo que Aristóteles llama ya sea "universales", ya sea "quididades". Este segundo punto pide una explicación: bajo el nombre de universales, Aristóteles entiende el escalonamiento de los géneros y de las especies para un pensamiento clasificatorio, escalonamiento que va desde los géneros más elevados hasta las especies últimas; Aristóteles está de acuerdo con Platón en que no hay demostración ni ciencia sino de esos universales (libro B 4 999 a 24-32). Pero la universalidad es extrínseca y accidental en relación con la esencia de la cosa; dicho de otro modo: el hecho de que un atributo se repita en varios sujetos no está inscrito en la esencia que, en principio, podría ser la esencia de una sola cosa. La universalidad es pues accidente de la cosa y no cosa. Pero el argumento no resulta comprensible si no se sabe que, para Aristóteles, lo real es el sujeto de atribución y no el atributo; la sustancia no es precisamente más que aquello que no puede atribuirse a otra cosa, aquello que no es nunca atributo sino siempre sujeto. El índice de realidad se ha planteado así sobre la *cosa* a la cual sucede esto o aquello. El platonismo aparece entonces como una especie de monstruo: donde los universales son tratados como individuos separados, como individualidades primordiales, mientras que no son sino clases de atribución. La incompatibilidad de lo universal y de la sustancia subyace a toda la crítica (cf. B 6 1003 a 7-13; K 2 1060 b 21; M 9 1086 b 21; M 9 1086 b 32-35).

Queda el hecho de que las Ideas no sean "géneros" universales sino la *quididad* misma de las cosas. En el lenguaje de Aristóteles, la quididad es el τὸ τὶ ἦν εἶναι = *to ti en einai* —palabra por palabra: el "que era (dotado) de ser" (más adelante se explicará la expresión misma,[29] va-

[29] Si se puede ajustar más la expresión, hay que traducir con santo Tomás (*De Ente et Essentia*): *quod quid erat esse,* "lo que ha sido dado de ser a algo", dice Tricot (*La Métaphysique d'Aristote,* traducción, introducción y comentario, 2 vols., p. 23, n. 3), o "aquello que la cosa no puede no ser" (Ravaisson), su definición total sin referencia a ese hecho extrínseco o accidental de que ese sentido es también el de otra cosa. (Observación: ¿por qué el empleo del imperfecto en el *ti en einai*? ¿Es un imperfecto filosófico que supone un "digamos nosotros"? ¿Un imperfecto de duración? ¿O más bien se trata de una anterioridad de la forma sobre el compuesto? Se trata de una reminiscencia literaria de Antístenes, quien definía el logos como *ho to ti en, e esti, delon* = ὁ τὸ τὶ ἦν ἐστὶ δῆλον (PR) [*delos* significa: "claro, evidente, manifiesto". Pero la frase se vuelve todavía más intraducible. Aproximativamente, calcando sobre Tricot "Aquello que le [al *logos*]

yamos ahora a la intención; la quididad es el total unificado de los elementos de la definición, lo propio de lo definido, aquello que toda la tradición occidental llamará la "esencia" o la "naturaleza" de la cosa, de la cual se encuentra la explicación en *Metafísica* Z 5 1031 a 12.[30] Lo que Platón sustancializa al "separar" la definición es pues, en lenguaje aristotélico, el *ti en einai* que representa la esencia de lo definido y de su quididad (Robin). Así que estamos aquí en el punto en que Platón y Aristóteles hacen ambos una filosofía de la Forma o de la Idea, pero donde los sentidos que dan respectivamente a la forma se excluyen en lo absoluto; la Idea o Forma platónica es una unidad de significación, un grano de sentido; la forma aristotélica es un principio de existencia o, si se puede decir así, una unidad, un grano de existencia; desde la primera definición de las "cuatro causas" en A 3, ella es la primera así llamada de las cuatro causas bajo los dos nombres sinónimos de *ousía eidike* (sustancia formal) o de *to ti en einai* ("quididad").

Si entonces la idea platónica es traspuesta en el lenguaje de Aristóteles, el "vicio" del platonismo consiste en "separar" la *quididad de una cosa de la cosa misma*, en consecuencia en desprender la forma de la materia, lo cual no tiene ningún sentido, ya que la realidad es el compuesto concreto de la forma y de la materia, *el individuo que está ahí en la indivisión de su sentido y de su presencia.* En una filosofía de la individualidad concreta que tiene por modelo el organismo, el individuo vivo, la forma sólo puede *ser* inmanente a la materia; realizarla aparte es tratar como *sustancia* aquello que es la naturaleza misma de la sustancia. La quididad y la cosa hacen uno, en una filosofía de la individualidad concreta, mientras que la idea y la cosa hacen dos en una filosofía de los signos, del hablar, del pensar mediante palabras significantes.

A partir de ese momento, la Idea platónica ya no podía aparecer más que como un doblete inútil y absurdo de la realidad verdadera. Es a lo que llegarán los Libros Z, H, Θ, los libros centrales sobre la sustancia: la existencia plena y auténtica de las cosas *basta* y es suficiente (cf. Z 6 1031 a 15-28; 1031 b 3-18 y 1031 b 31-1032 a 2; Z 10 1035 b 27-31). "Si los seres que no son afirmados por otro ser, sino que son por sí y primeros existen, bastan y son *suficientes*, aunque incluso las

era dado [de ser] era en cuanto que es, manifiesto". En la *editio minor* de Aristóteles, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, t. I libros A – Z, Vrin, 2000, la nota se encuentra en la p. 12].

[30] La explicación de la quididad en Aristóteles se desarrolla ante todo en Z 6; solamente es anunciada en Z 5 1031 a 12.

Ideas no existieran... Se desprende de estos argumentos que cada ser mismo es uno con su quididad, y que esa identidad no tiene lugar por accidente" (1031 b 13-14 y 19).

Así, proyectada sobre el plan "físico" del aristotelismo, la Idea es un género universal tomado por una sustancia, una quididad desprendida de la cosa.

2] Lo absurdo de la participación no es tampoco una objeción comprensible en lo absoluto; solamente se comprende a partir de una filosofía que excluye la participación por la inmanencia de las formas a su materia.[31]

3] En cuanto a la extensión del mundo de las Ideas —a su "población", como dice Ross en su libro sobre la *Théorie del Idées chez Platon*—, Aristóteles mismo insiste sobre dos dificultades que interesan directamente a nuestra investigación ontológica.

De un lado, la hipóstasis de los universales en sustancia llevó a Platón a excluir indebidamente ciertas Ideas de las cuales sin embargo hay ciencia, tales como las ideas de cosas individuales, de cosas artificiales, las ideas de negación y de privación, las ideas de relaciones; exclusión injustificada pues hay ciencia, bajo forma de atribución, de términos negativos tales como no-hombres, términos relativos tales como lo Igual y mismo del individuo perecedero "del cual queda una imagen en el pensamiento".

Esta crítica es sorprendente: el platonismo, del *Fedón* al *Sofista*, ¿no ha explorado las relaciones bajo el título de la "comunicación de los géneros" y no les ha dado por fundamento una Idea, la Idea del "Otro"? Cabe hacer la misma observación a propósito de las negaciones; Robin confiesa: "Si se remite uno a sus propias aserciones, Aristóteles parece haber sido un intérprete inexacto de la doctrina de Platón sobre las negaciones. Es dudoso que Platón haya hecho de lo Falso un no-ser real y un principio ideal. Pero es posible que, en otro sentido, haya hecho un sitio al no-ser en el mundo de las Ideas, y que haya visto en el no-ser un principio positivo de la existencia de un mundo de las Ideas. Es posible, por otra parte, que también haya dicho que el no-ser no es nada y que, siendo la negación misma de la realidad de la Idea, no tenga su lugar entre las Ideas. Pero sin duda habría sido necesario no tomar sus aseveraciones aisladamente ni in-

[31] Esta argumentación se va a encontrar en Léon Robin, *Aristote*, París, PUF, 1944, pp. 81-120, al cual se remite aquí (PR).

terpretarlas al pie de la letra".[32] Así también: "Es poco verosímil, dado el argumento del πρός ἕν,[33] que Platón haya negado que hubo Ideas de los Relativos".[34]

A decir verdad, Aristóteles no le hace justicia a lo que hemos llamado la ontología de segundo grado del platonismo; sin embargo, Platón es el primero que, para dar cuenta de los que "están siendo" ideales, ha introducido la dialéctica de la Idea del ser, la cual precisamente descansa sobre las ideas de relación y de otro. ¿No es más bien en razón misma del privilegio de la "sustancia", en la teoría de las acepciones múltiples del ser, según Aristóteles, que la relación ha sido expulsada hacia el otro extremo de la serie de las categorías? ¿No es esta desgracia de la relación en un sustancialismo lo que Aristóteles proyecta en la filosofía de Platón, previamente reducida a un sustancialismo de las Ideas?

En compensación, Aristóteles le reprocha a Platón haber tratado como Ideas, es decir, según él como "Universales", a los "Géneros", el Bien, lo Uno y el Ser. El argumento contra la Idea del Bien debe aproximarse a la crítica que se hace de él en el libro I de la *Ética a Nicómaco* (1096 a 17-23; 1096 b 8-25);[35] el Bien no puede ser "por sí" pues no es un género que abarque los bienes correspondientes a los diversos géneros de vida: placeres, honor, prudencia y meditación. Así queda perdido el lazo tan sutil que Platón establecía entre la visión y la vista en la *República* VI-VII. El sentido de la crítica de Aristóteles aparece claro en el caso de lo Uno y del Ser: son principios para los platónicos porque son supremamente atribuibles; pero los atributos más universales son precisamente los más lejanos de la realidad, de la sustancia, así pues los más difíciles de hipostasiar. Más todavía, se dice que es dudoso que sean "géneros" (así pues Universales, así pues Ideas). El Ser, para empezar por él: "se dice en múltiples acepciones"; son esas acepciones múltiples, elaboradas en la teoría de las categorías que son, en rigor, "géneros": sustancia (el ser es una cosa que es), cualidad (es porque califica la cosa que es), etc.; así la pseudo-Idea del Ser se distribuye según las categorías. Por lo que hace al Uno, se diversifica

[32] Robin, *Aristote, id.*, p, 187 (AC).

[33] Léase: *pros hen.*

[34] *Id.*, p. 189 (AC).

[35] "Éthique Nicomachéena": este título viene según todas las apariencias de Paul Festugière en su estudio titulado *Le Plaisir* (a propósito de la "Éthique Nicomachéene" VII 11-14 y X 1-5), París, Vrin, 1936.

en paralelo al Ser; el Uno es *un* ser, en el sentido de una sustancia, de una calidad; de inmediato, cada una de las categorías es ser o un ser, sin tener que participar además en los pretendidos "géneros" Ser y Uno.

Así, el platonismo es decapitado a la vez de su *objetivo* hacia el Bien, que el *Filebo* radicaliza en la Idea del Uno y de su *dialéctica* ontológica de segundo grado. Cabe estar consternado por la ausencia de comprensión y de simpatía para obras como el *Sofista* o el *Filebo* de parte de un filósofo que vivió veinte años con el maestro. La dialéctica de los géneros del ser, en el *Sofista,* ¿no está sin embargo en la misma vena que la teoría del ser en cuanto que ser y que la teoría de las categorías, ligadas entre ellas por un vínculo analógico que oscila entre la homonimia y la sinonimia? En todo esto, Aristóteles está obnubilado por su convicción de que la realidad está del lado de los sujetos de atribución y que el platonismo se resume enteramente en una vasta hipóstasis de los atributos de afirmación; entonces todo el platonismo tiene que pasar por este deshilado: nada hay en él sino atributos, géneros, Universales, erigidos en sustancias. Toda la ontología de segundo grado está por adelantado "reducida" por este decreto de condena.

3. LA FILOSOFÍA Y SUS "APORÍAS"

Los lectores de la Antigüedad veían en el libro B el verdadero principio de la *Metafísica* y en el libro A un simple prefacio histórico. En realidad, los dos libros forman un solo cuerpo: es el "asombro" del libro A lo que se desarrolla en "aporía".[36] Platón ya ligaba ἀπορεύω[37] y aporía, estar confundido y buscar; Aristóteles mismo compara el estado de aporía al de un hombre encadenado. Platón decía que estaba entumido. El desarrollo del maravillarse [o asombrarse] en malestar se prepara por lo demás en el ir a tientas del libro A, que es como una instrucción de la verdad a través de la historia.

¿Por qué la *Metafísica* no procede siguiendo el método riguroso de la silóptica;[38] sino por una exposición de las dificultades, mediante un desarrollo de las aporías (de ahí la expresión de: diaporemática, que es palabra por palabra, "buscar su vía a través de las dificultades")? Este método es sin embargo el menos riguroso y resulta de ese género menos noble que la demostración que Aristóteles llama dialéctica, dando a esta palabra el sentido peyorativo de una confrontación de tesis opuestas.

Si la *Metafísica* debe proceder dialécticamente, es que ya no hay nada anterior que se pueda analizar y de donde se puedan deducir las primeras proposiciones de la Filosofía. Así se da una afinidad entre lo Primero y la Dialéctica que es sin embargo inferior en el orden de la demostración; es ésta la razón por la cual el desprendimiento del tema de la Filosofía Primera por el de la *historia*, de una parte, y, de la otra, por el de la *aporía* subsiste como la única vía. Éstos son efectivamente los principios planteados desde el Libro A sobre las cuatro causas que *hacen problema* y que se recuperan de alguna manera por la vía de la antinomia en el seno de las opiniones comunes (Werner Jae-

[36] Owens, *op. cit.*, p, 116 (AC).

[37] Léase: *aporeuo.*

[38] "Silóptica": esta palabra desconocida es sin duda un error. Se puede conjeturar que se trata de la "silogística", que es la ciencia de las leyes lógicas de los enunciados de la cual Aristóteles es el fundador, y que lo hace ser considerado en el origen de la lógica formal.

ger subraya la atmósfera platónica de ello: se trata de las "cuestiones en la esfera de lo suprasensible" y sobre el terreno de la crisis del platonismo que concierne a la naturaleza de lo suprasensible. Se verá en conclusión del parágrafo lo que resulta de esto). El libro B no "desata los nudos", pero la localización de los nudos es ya una indicación de la manera en que serán desatados.

El libro B desarrolla catorce aporías: el método es escolar y fastidioso. No es cuestión de revisarlas todas; nos contentaremos con señalar las cuatro primeras no solamente a título de ejemplo, sino porque son el tema rector del libro G y de E 1 que nos ocupan en este capítulo: y sobre todo se intentará comprender la función de esas aporías.

1. LAS CUATRO PRIMERAS APORÍAS

Tienen por centro la dificultad que es necesaria para pensar las causas como siendo un número de cuatro. Se verá que la respuesta se dará por el: "en tanto que ser" (*e on*) como base de una única ciencia.

Primera aporía

- Si hay cuatro causas, cuatro dimensiones de la investigación y búsqueda, ¿cómo podría haber *una* ciencia? ¿No es necesario que se ordenen bajo un género único como contrarios? (En virtud del adagio según el cual de los contrarios surge una ciencia que es una). Ahora bien, las causas no son contrarias.

Aristóteles añade que si *ciertos* seres como los seres inmóviles[39] no entran bajo *todas* las causas (en efecto, no tienen ni causa eficiente ni final), una *ciencia única* no es posible. Quiere decir con esto que si un ser escapa a una de las cuatro interrogaciones es que no pertenece

[39] Cabe observar el ejemplo platónico de los seres inmóviles y del Bien en sí; pues ni siquiera se dice que les falte materia –pues el grande-pequeño = materia para los platónicos–, sino causa eficiente y final. La antítesis muy platónica de las cosas sensibles y suprasensibles está continuamente presente en este texto. En este sentido, la ciencia investigada equivale a la ciencia del ser inmóvil; esta ciencia no usa todas las causas. De esta forma, la aporía oscila entre las concepciones: platónica del ser verdadero (*ontos on*), aristotélica del ser en cuanto ser (PR).

a la cuestión del ser en cuanto que ser; la ciencia del ser debe ser ciencia de *todos* los seres. Esta aporía no podrá resolverse más que si la ciencia del ser en cuanto ser desarrolla también las cosas sensibles y se desprende del cuadro platónico del ser inmóvil, pues la aporía no deja prever que se pueda encontrar causalidad eficiente y final en los seres inmóviles.

- ¿Se dirá entonces que hay cuatro ciencias? Pero cada una tiene una dignidad que le permite aspirar a la soberanía: es igualmente digna y soberana de conocer el fin, la forma o la causa eficiente. Aristóteles subraya que la "sustancia formal" es "lo conocible por excelencia" (B 2 996 b 13-16),[40] pareciendo insinuar que quedan por reducir las otras "causas" a ésta y que se empleará la filosofía primera: aquí se puede advertir más bien el primado que la sustancia tendrá en la serie de acepciones del ser o categorías; ya aquí el conocimiento por el *einai*[41] (línea 16) supone la teoría de las categorías; es la primera categoría (*ousía*, sustancia) la que está aquí en coincidencia con la causa formal. A partir de ese momento, la reducción a la *ousía* de todos los tipos de seres ya está aquí prefigurada.

Conclusión: así, la confusión procede de la convicción adquirida en el Libro A de que la sabiduría se refiere a las cuatro causas; de ahí resulta una fricción entre una concepción todavía platónica de la sabiduría como ciencia del ser inmóvil (excluyendo causa eficiente y final) con nociones más propiamente aristotélicas (una ciencia de cosas diferentes = ciencia de los contrarios: tres de las cuatro causas tienen un derecho igual a establecer una ciencia de la sabiduría). Se da aquí un indicio que lleva hacia una reducción de la "causa" y del "ser" a la *ousía en el sentido de la forma*.

Segunda aporía

La oposición va a surgir del afuera y ya no del adentro (entre las cuatro causas) la ciencia de las causas tomadas en bloque y la ciencia de los "principios de la demostración", a saber, los axiomas o indemostrables.

Lo interesante es que el enunciado de la aporía resume las cuatro

[40] En el *Curso*, referencia inexacta a 993 b 13.

[41] *Einai*: infinitivo del verbo "ser".

causas en la *ousía* (cf. 996 b 31); la ciencia de las cuatro causas se llama ciencia de la *ousía.* De ahí la aporía, ¿se dirá que hay varias ciencias de los axiomas mismos, tantas como ciencias?[42] El origen de esta aporía proviene de que no se ve qué es lo que tiene preferencia: los indemostrables o la *sustancia.*

Conclusión: así pues la dificultad nace de la propia lógica aristotélica: los axiomas comunes constituyen un universo supremo. La solución insinuada en 997 a 14 será que no hay ciencia de los axiomas como tales: *la reducción a la* ousía *proporcionará al mismo tiempo la raíz de toda universalidad*: la ciencia de los axiomas no puede ser ni definidora (*horistikê*) ya que son inmediatos, ni demostrativa (*apodeiktikê*) so pena de reducirlos a un solo género y, con ellos, todas sus consecuencias

Tercera aporía

¿Hay diferentes especies de *ousíai*?[43] ¿Cómo entonces puede haber una ciencia *una*?

Se entiende entonces que la "ciencia buscada" es "ciencia de la *ousía*".

Observación: la aporía resulta de que la *ousía* es tratada como un género. La solución estará en conducir todas las sustancias a un tipo primario de *ousía*; pero no por la vía genérica, según una filiación diferente de la subordinación de las especies al género.

Esta aporía está resuelta en Γ 2 y E 1. De esta manera no solamente universal, forma, causa y ser están reducidos a la *ousía* según el libro A, sino que la *ousía*, ella misma, está reducida, en el interior de su propia esfera, a un ejemplo primario, el de la sustancia por excelencia.

Cuarta aporía

¿La ciencia de las *ousíai* es también una ciencia de los accidentes? La argumentación supone que la esencia (*ti esti*) y la sustancia son idénticas. La aporía procede de la concepción de la ciencia demostrativa como ciencia de los accidentes *per se* de la sustancia, de la sustan-

[42] *Sic.* ¿Hay que comprender: "tantas ciencias como axiomas" o "tantos axiomas como ciencias"?

[43] *Ousíai*: plural griego de *ousía*, así pues "sustancias".

cia misma que no puede ser atribuida, si se le considera en su *ti esti.*

En el trasfondo, se encuentran las dificultades de la "participación" según el *Parménides* y el *Sofista.* Quedan por vincular los accidentes a la sustancia por la doctrina de las categorías o de las maneras múltiples de las que se dice el ser y por hacer una ciencia de la sustancia que englobe la demostración de los accidentes y por ende de las "formas" en sentido platónico.

Conclusión sobre las cuatro primeras aporías

¿Pueden reducirse estas aporías a la pregunta de saber [si] la "ciencia que buscamos" será *una* e independiente (Natorp, Jaeger)? Lo que está también en juego es la apuesta de esta ciencia, es el "ser en cuanto que ser", clave y solución del problema metafísico. Pero esta apuesta no aparece claramente, porque Aristóteles no parte de nada, sino de presupuestos provenientes de diversos orígenes.

En estas primeras aporías, Aristóteles está en apuros en parte por el platonismo, en parte por su propia lógica o por sus físicas. Lo que está puesto en cuestión es a la vez el alcance y el objeto de esta ciencia, sin que sea posible distinguir los dos planos.

2. FUNCIÓN DE LAS APORÍAS

1] *Referencia a un tipo de oyentes*

Las *aporías* ¿han cumplido su cometido, que era el de indicar los "nudos" en que la inteligencia tropieza? Sí, si se considera que la reflexión parte de cosas que son familiares a un cierto tipo de "oyentes", los "oyentes" del Liceo que están a la vez *al corriente del platonismo y de los presupuestos de la lógica y de la física aristotélica, y de todo el trasfondo de las doctrinas corrientes en física.* El libro B permite sacar el saldo de estas "cuestiones previas" a la ontología aristotélica. Están evocadas aquí desde el punto de vista de los obstáculos a la comprensión de las cuatro causas; al delimitar esos obstáculos, hace manifiestos los "nudos" y esboza los "desenlaces"; es cierto que las concepciones más extrañas están reinterpretadas en el lenguaje de la física y de la lógica

aristotélica y que toda una corriente, de Heráclito (en el orden físico) a Protágoras y a Antístenes (en el orden lógico) no figura (sólo será después de la solución de las aporías sobre los axiomas cuando se justificará el principio de no contradicción, cuando éste debería ser el obstáculo número 1). Pero los "oyentes" no se reclutan de ese lado.

2] *Referencia a las cuatro causas*

No hay que ver ahí entonces la discusión de los problemas principales de la Filosofía Primera; sino solamente de aquello que concierne a las cuatro causas para un cierto tipo de oyentes; las objeciones no están construidas de manera sistemática, sino en un contexto histórico bien definido. Se trata de obstáculos al establecimiento empírico de las causas. En recompensa, no hay que reducir el trasfondo doctrinal, como hace Jaeger a la "crisis de la doctrina platónica"; el punto de vista platónico es *uno* de los obstáculos. A menos que se llamen platónicos todos los problemas que en efecto son comunes a él y a toda la tradición anterior. Pero éstos son sobre todo obstáculos propios del aristotelismo en su física y en su lógica: las causas son ya las causas de las cosas sensibles (cf. los ejemplos, la cama, la casa, los cuatro elementos, Sócrates; las Ideas sólo figuran ahí como "naturalezas sensibles" a las cuales se añade el carácter de eternidad. Las propiedades matemáticas son indivisibles de los cuerpos).

3] *Ninguna referencia a una solución*

No se pueden dar por sentadas las cuestiones llamadas esencialmente *metafísicas* en el libro Lambda, todavía menos sus soluciones. No superan el proyecto de situar los obstáculos a la comprensión de las cuatro causas establecidas empíricamente como los problemas investigados por la sabiduría. En ese sentido, se trata de la ampliación del *asombro inicial.* En efecto, no hay demostración posible de aquello que es primero; también hay que proceder por confrontación "dialéctica" de opiniones, las opiniones de otro que sirven para elevar el *asombro* al rango de *aporía.*

4] *Lugar central de la sustancia*

La causa formal está al final del camino. Ella misma resguarda el sentido del libro A, en el cual la causa formal es ya el sujeto último de predicación y de cambio accidental. Además, la quididad parece coincidir con ella, pero no así lo universal, en el sentido género-especie; pues la quididad es *tal* cosa; pero el libro B no lleva más lejos.

4. EL OBJETO DE LA "FILOSOFÍA PRIMERA"

1. POSICIÓN ABRUPTA DEL SER EN TANTO QUE SER (Γ 1)

El Libro Γ de la *Metafísica* empieza por una declaración abrupta: "Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los atributos que le pertenecen esencialmente".[44] No se prueba que la tal ciencia exista. Es un hecho. Lo que se va a demostrar es lo irreductible de esta ciencia a cualquier otra. "No se confunde con ninguna de las ciencias llamadas particulares, pues ninguna de estas ciencias considera el ser en cuanto que ser, sino, al recortar una cierta parte del ser, es solamente de esa parte que estudian el atributo: tal es el caso de las ciencias matemáticas". (Observación: no hay que aferrarse a la palabra "parte" que parece sugerir un cierto recorte regional en un terreno común; se verá que ese sentido "extensivo" no es el bueno.)

El argumento supone entonces reconocido el ser en tanto que ser; solamente establece que debe de ser el objeto de una ciencia so pena de permanecer ignorado. La indicación, por demás oscura, que este breve y enigmático capítulo 1 contiene, es la que remite esta declaración sobre el ser en tanto que ser a la historia de la filosofía del libro A: "Puesto que buscamos los primeros principios y las causas más elevadas...". La alusión es sostenida por un ejemplo del libro A:[45] los fisiólogos han buscado los elementos de las cosas del lado de la materia; al menos han apuntado con tino al enfocarse en los "principios primeros"; y entonces es preciso hacer respecto del ser en tanto que ser lo que ellos han hecho en la dirección limitada de los "elementos". No hay pues demostración alguna del objeto de la metafísica; en

[44] "Hay una ciencia que contempla el Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas" (García Yebra, p. 150), [T.].

[45] 986 b 15.

un momento se verá por qué. Nos mantendremos en el plano de las concesiones establecidas empíricamente en el Libro A, a saber que, *de hecho*, la ciencia del ser en cuanto que ser ha estado siempre activa entre los primeros pensadores, Aristóteles solamente va a desprenderlos (cf. el "nous también"). La posibilidad de esta ciencia es investigada a partir de su existencia de hecho.

¿Qué significa entonces el ser en tanto que ser?

Si nos atenemos a la simple apariencia de la expresión, nos sorprende en primer lugar la sustitución del *ontos on* platónico por la expresión *e on*; *en tanto que* y no *verdaderamente*; la metafísica ya no se enfoca sobre aquello que es *verdaderamente ser* sino sobre el ser *en tanto que ser*. Es cierto que a esta primera expresión se añaden otras dos en el texto citado más arriba:

- el ser en tanto que ser "y aquello que le pertenece esencialmente" (*per se*);
- ninguna de las ciencias particulares considera "en general" (universalmente) al ser en tanto que ser (sobre la conexión de estos tres términos cf. *Anal Post.*[46] I 4 73 b 26 y a 3).

Necesidad y universalidad tienen sin duda todavía una resonancia platónica, pero el tema rector es el "en tanto que". La expresión se comprende si se considera que el punto de partida de Aristóteles no está ya en los *logoi*, en las significaciones en sí, sino en las cosas individuales. Es el ser de estas cosas, en tanto que ser que va a ser estudiado, pero ya no los seres *verdaderos*, los *logoi*, en oposición a los seres *aparentes*; y si se habla todavía de universalidad y de necesidad del ser de *estas* cosas *aquí*, se advierte que el vínculo entre el *ti en einai* del libro A que designa muy bien la esencia de aquello que existe y no la esencia en cuanto que existente; se advierte también el lazo con la οὐσία, que traducimos aquí tan mal como sustancia y que es propiamente hablando "estancia" de las cosas. El libro A había preparado esta serie de equivalencias: estancia, forma (Aristóteles dice: οὐσία ειδητική, estancia eidética), ser. Este capítulo va a dedicarse a captar el principio de este encadenamiento.

[46] *Analytica posteriora* = *Analíticas Segundas*(o según las traducciones, *Segundas analíticas*). Recordemos que los libros de Aristóteles han sido largamente citados con su título y en su texto latino.

Digamos, por el momento, que la "sabiduría" se identifica con la pregunta: ¿qué significa existir, ser, para aquello mismo que existe y en primer lugar para los individuos? Es la universalidad misma del ser de los que están siendo la que está en cuestión, abstracción hecha de las diferencias de naturaleza, se va a pensar todo aquello que existe *simplemente en tanto que existente.* Por ahí entonces no se ha abandonado la definición de la sabiduría como investigación de las primeras causas y de los primeros principios. Solamente se ha reconocido en la cuestión del ser, la cuestión del principio como queda indicada en las últimas palabras del final del capítulo I del Libro A.

2. EL SER EN TANTO QUE SER Y LA *OUSÍA*

La ontología aristotélica está marcada por cuatro proposiciones que forman la armadura del conjunto de los libros A — E 1 de la *Metafísica.*

- "La sabiduría es la investigación de las causas y de los principios primeros de las cosas". La filosofía es *etiología* (libro A).
- "Hay una ciencia que establece el ser en cuanto que ser y los atributos que le pertenecen esencialmente". La filosofía es una *ontología* (Libro Γ 1).
- "Es de las sustancias de donde la filosofía deberá aprehender los principios y las causas". La filosofía es *teoría de la sustancia* (Libro Γ 2), *ousiología.*
- "Si existe una sustancia inmóvil la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera" (Libro Γ 1). La filosofía es *teología.*

La última lección nos ha conducido de la primera a la última proposición; las causas que buscamos son las causas de la "estancia" por el hecho de ser para ello lo que es. Nos es necesario comprender *cómo* esta proposición inmensa y de una temible universalidad se determina doblemente en Aristóteles: por reducción del ser a la sustancia (tercera proposición) y de la sustancia a la sustancia separada e inmóvil (cuarta proposición). Intentaremos comprender las razones propiamente aristotélicas de esta doble reducción, en que el problema del ser quizá se pierde en la medida en que está determinado.

Consideraremos en primer lugar la primera determinación del problema ontológico.

Ante la inmensidad del problema del ser en cuanto que ser, Aristóteles busca un principio de determinación; ahora bien la primera aporía ha cerrado una vía: la vía de la generalidad. El ser no puede ser un universal que recubriría especies, so pena de absorber todas las ciencias en una ciencia única. Se ofrece entonces un principio de determinación que consiste en ordenar una serie de significaciones de manera tal que la primera significación sirva de referencia a todas las otras mediante un sistema especial de referencias cruzadas, sin que a pesar de ello esos sentidos estén subordinados como especies a un mismo género; un ejemplo, el de Aristóteles en Γ 2 mostrará lo que es este universal no genérico sino "analógico": ya sea la palabra sano, que se dice de lo que conserva la salud, la da, la expresa, la recibe. El derecho de hablar de salud en todos los casos descansa en un principio de denominación común que está a medio camino de la sinominia (mismo sentido atribuido a cosas diferentes) y de la homonimia (misma palabra pero sentidos diversos), porque hay un *sentido primero*: es sano por excelencia el organismo él mismo; es por relación con este primer caso que lo sano se extiende a la causa, al efecto, al signo, a lo que ayuda a la salud del cuerpo. Aristóteles llama [a esta] universalidad *pros hen* = πρός ἕν (relativamente a un término único). Esta universalidad determinada por un ejemplo de base no es un género superior ni una especie coordinada con otras especies, sino el primero *en una serie ordenada de homónimos*. De la misma manera, la serie de significaciones del ser constituye las categorías del ser, las cuales no se dejan reducir a principios comunes idénticos. Πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν - ποσαχῶς τὸ ὄν σημαίνει οἷς ὥρισται τὸ ὄν (= *pollachos legetai to on — posachos to on semainei hois horistai to on*).[47] Ser quiere decir sucesivamente: sustancia, calidad, cantidad, relación, etc. —lo que los escolásticos han llamado los *termini trascendentali*— que realizan la misma comunidad de analogía en relación con el sentido primero que sirve de tipo de significación.

¿Cuál es el primero de los análogos? La *ousía*. Pero ¿qué quiere decir *ousía*? La traducimos como sustancia, lo cual tiene el grave defecto de no guardar la raíz "ser"; esta traducción resulta más bien un *comen-*

[47] Se trata de la frase que abre Γ 2: "El ser se dice en múltiples acepciones" —y un poco más lejos, de la frase: "El ser se remite de diversas maneras a lo que lo limita" ["Pero el Ente se dice en varios sentidos" (García Yebra, p. 151); "Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio" (García Yebra, p. 152).]

tario justo: en efecto la sustancia está siempre implícitamente planteada, en los libros anteriores al grupo Z H Θ (que son los libros sobre la sustancia), como aquello que subsiste en el cambio (cf. A 3 983 b 10: "[...] Mientras la sustancia subsiste bajo la diversidad de esas[48] determinaciones..., el sustrato subsiste, a saber Sócrates él mismo"). La sustancia del cambio es la posibilidad misma de la *Física* I-2, I 8. II 1. La oposición sustancia-accidente es pues el primer desacuerdo de la ontología aristotélica: lo que "sucede", el acontecimiento no es en cuanto [que] tal del ser: que un acontecimiento *sea*, eso sólo se dice por referencia a aquello a lo cual el acontecimiento adviene; la hierba es verde; lo verde no *es* en primera instancia, pero la hierba *es*; si digo que lo verde *es*, quiero decir que la hierba es verde. Tal es el lazo entre ser y sustancia, más suelto que una sinominia, más ceñido que una homonimia.

Observación: la lista de las categorías sigue siendo en el aristotelismo muy empírica (como lo observa Kant en la *Crítica*, en la investigación del *Leitfaden*, del número completo y ordenado de las categorías). La categoría está tomada en el lenguaje mismo y, si cabe decirlo así, en las maneras de *hablar el ser* en la cultura común; así, en Γ 2, esa lista está muy toscamente elaborada: afección de... encaminarse hacia... (generación y corrupción), cualidad, causa, efecto, generación, negación de la sustancia o de uno de sus derivados. Así, observa Aristóteles, en virtud de un sistema de referencias mediatas de significación en significación, la sustancia hace irradiar su ser hasta el no-ser: solución elegante del problema abierto por Parménides y resuelta en sentidos diversos por Platón (el "otro") y por Demócrito (el "vacío"); para Aristóteles decir: el no-ser es, quiere decir [que] hay ausencia o privación de una forma que es y está en primer lugar (igual 1004 a 10-16 y 1032 b 3-6). De esta manera, al encontrar en la experiencia "acepciones" del ser las refiere y las ordena en un primer sentido, sin recurrir a la unidad de un género: "Es pues de la sustancia[49] de donde el filósofo deberá aprehender los principios y las causas" (1003 b 18). Aristóteles ha querido llevar al extremo esta primacía de la sustancia y subordinarle estrictamente los principios de la lógica o axiomas subordinando todos los axiomas al principio

[48] En el *Curso* "esas" es inexacto.
[49] Traducción de Tricot: "de las sustancias" (*op. cit.*, p. 112).

de identidad e interpretando ontológicamente ese principio. Aristóteles se pregunta: ¿en qué sentido se puede decir que el axioma es universal? Porque se dice del primero en el orden del *ser*, a saber de la *ousía*, *un ser* es lo que es: he ahí el fundamento ontológico del principio de identidad. El principio de identidad es así la expresión lógica del principio de la sustancia y no el pacto del pensamiento con ella misma. No hay pues autonomía de la lógica, que es una propedéutica de la ciencia teórica. La función instrumental de la lógica está dibujada en la situación del principio de identidad. Hay un conflicto de pertenencia de los atributos en relación con un mismo sujeto. La lógica de la contradicción se sitúa entre el así... y el así... de la atribución. El libro Γ va a ser un proceso entre Heráclito y Protágoras, como lo era el *Teeteto* de Platón. No hay pensamiento indefinido, si no no habría pensamiento.

Negar el principio de contradicción es negar que un ser sea lo que es, es retirarle su *quididad* (su pensabilidad en tanto que sustancia, es decir su determinación). Es la realidad la que por su igualdad a sí misma funda la posibilidad de mantener la referencia estable del sujeto mismo mientras dura y tiene lugar mi afirmación. La definición de la sustancia como permanencia del ser y como soporte del cambio es así la raíz del principio de identidad.

Conclusión crítica; esta dominación del problema de la sustancia es capital para la historia de la filosofía. Rige no solamente la filosofía escolástica sino la cartesiana, la espinozista y la leibniziana. Decir *es* es decir *subsiste*. El problema: ¿qué es lo que subsiste? Se iguala así a la cuestión del ser. Pero ¿a qué precio?

1] ¿No es esto *empequeñecer* el problema ontológico como Platón lo había dicho al plantear en el *Sofista* el ser como el *triton ti* entre la permanencia y el cambio? ¿No es esto volver a hundir a la ontología en la alternancia del mobilismo y del inmovilismo?

2] ¿No empequeñece Aristóteles el problema ontológico de una segunda manera? Al sustituir el problema de la sustancia por el problema del ser, introduce la enumeración *de las* sustancias. Recorre así en sentido inverso el camino que Platón había trazado de los seres en tanto que Idea al ser de las Ideas. Aristóteles irá del ser en tanto que sustancia a los seres que son las sustancias: se ve en la conclusión de Aristóteles en 1003 b 17-18; desde ahora se puede prever la segunda peripecia abierta por el libro E 1: buscar la sustancia que es primera

entre las sustancias y que determina una "filosofía primera":[50] 1004 a 3-10 (que es quizá una interpolación, y, en todo caso hay un incidente en un desarrollo sobre las formas del ser).

3. QUE LA ONTOLOGÍA ES UNA TEOLOGÍA

El libro E capítulo I proporciona la última determinación de la "sabiduría" (o de la filosofía) al definir una filosofía primera o "teología". Y tiene como adquirida la identificación de la etiología con la ontología y de ésta con la investigación de la "sustancia" (las veinticinco primeras líneas de E 1 aseguran esta sutura).[51]

¿Cómo será franqueado este nuevo paso? Mediante una rápida clasificación de las ciencias en función del grado de ser y de sus objetos. Esta clasificación es pues una clasificación en relación con la sustancia. Mientras que los primeros libros de la *Metafísica* oponían la universalidad de la sabiduría y la *particularidad* de las ciencias, E 1 ofrece una jerarquía de tres ciencias que forman una "serie"; de la misma manera que hace un momento la sustancia en general era el primer término de una "serie" de análogos que corresponden a las múltiples maneras en que se dice el ser, igualmente la serie física-matemática-teología puede ser considerada como una secuencia marcada por los diversos sentidos de la palabra sustancia; hay las sustancias "segundas" en relación con una sustancia primera, como hay un sentido "segundo" de la palabra ser (accidente, cantidad, calidad, etc.) y un sentido primero: la *ousía*, la sustancia.

¿En qué sentido puede entonces hablarse de una sustancia "primera"? ¿Cuál es ese sentido-piloto al que se referirán las otras sustancias? Hay que confesar que E 1 no es muy explícito; primero la oposición en tres términos se reduce en realidad a dos, pues las matemáticas

[50] Cf. ya en Γ 2 el texto 1004 a 3-10 insertado en el desarrollo sobre las formas del ser; quizá es simplemente una interpolación que refleja el último estado de la *Metafísica*; anuncia E 1 (PR) [esta nota es en parte una repetición de la frase que sigue en el texto].

[51] E 1 introduce a pesar de todo una dificultad que no es fácil de interpretar: se dice que la ciencia *demuestra* la sustancia en su *ti esti* ["eso que es"] y en su *ei este* ["si eso es"] cosa que traducimos como en su esencia y en su existencia —e incluso que es el mismo acto de intelección que capta el "¿qué es eso?" y el "¿si eso es?" ¿Qué significa este "¿esto es?" del cual ya no es cuestión en la *Metafísica* y que está omitido en el resumen de K? (PR).

sólo funcionan aquí como algo que se recuerda; su estatuto definitivo sólo estará fijado en los libros M – N; el acento principal cae entonces sobre la oposición de la física y de la teología. La física es llamada la ciencia de las sustancias "no separadas" y "no inmóviles" (1026 a 14).[52] Estas dos palabras precisan observaciones: "no separado", se refiere aquí a la "sustancia formal" en el sentido del libro A que es inseparable de su materia; Aristóteles no se contradice entonces cuando llama a la sustancia sensible sustancia "separada"; se trata entonces de la sustancia en tanto que "compuesta" de forma y de materia; está separada en el sentido en que puede existir como individuo distinto de cualquier otro, en cuanto a la oposición entre inmovilidad y movilidad, nos lleva a una preocupación esencialmente platónica.

¿Qué serán entonces la filosofía "primera" y su objeto, la sustancia "primera"? La filosofía primera es la ciencia "de los seres a la vez separados e inmóviles" (1026 a 16)[53] Aristóteles no dice aquí cuáles son éstos y cuántos son; el texto manifiestamente reserva la posibilidad de que haya varios; la unicidad de Dios según Λ 7 y 9 tanto como la multiplicidad de los motores inmóviles según el *De Caelo, Física* VIII y *Metafísica* Λ 8 se inscriben tanto la una como la otra en ese marco que ha sido esbozado en la teología, que es así ciencia de lo divino más que de Dios; fuerza es ni siquiera perder de vista que la doctrina del *Nous* (*De anima*)[54] del libro III es un aspecto de esta filosofía de las sustancias "separadas" (alusión en la *Metafísica* a 1026 a 6).

Al definir la "filosofía primera" —ciencia de las sustancias primeras, separadas e inmóviles— mediante la teología,[55] no se dice nada todavía sobre la naturaleza precisa de su objeto; se caería en un engaño si se le identificara prematuramente con el dios del libro Λ 7 y 9.

[52] En el *Curso,* hay una referencia errónea en 1035 b 27. Hay una dificultad en este pasaje pues según la traducción de Tricot "la Física, en efecto, estudia los seres separados, pero no inmóviles". Ricœur no aclara completamente el problema en el comentario que sigue.

[53] *Id.*: Referencia errónea a 1036 a.

[54] (*De Anima*): entre paréntesis en el *Curso.* Para el título en latín cf. arriba p. 164 nota 22.

[55] 1026 a 18.

Conclusión de los capítulos I a IV

Al llegar al término de esta primera parte, estamos en situación de responder el problema planteado por W. Jaeger concerniente a la coherencia de la ontología aristotélica. ¿Hay alguna incompatibilidad entre *dos* sistemas de pensamiento, aquel que desemboca en "el ser en cuanto que ser" y aquel que desemboca en el dios de Λ 7 (y en los motores inmóviles de Λ 8 y de *Física* VIII)? ¿Hay que renunciar a conceder conjuntamente una ontología *universal* y una ontología *primera* (y en consecuencia particular)? O, más vigorosamente, una ontología propiamente dicha y una teología? W. Jaeger no lo cree; las diferentes partes de la *Metafísica* según él "no participan del mismo acto espiritual".[56] Esa duda está implícita en toda la interpretación de W. Jaeger y la condena a dar una interpretación puramente *histórica*, exclusiva de una interpretación *sistemática* de la *Metafísica* tal y como se ofrece a nosotros en su orden actual; estamos ante "periodos" y no ya ante "momentos" lógicos de un sistema. ¿Qué pensar de esta interpretación?

Vimos el interés que tiene la interpretación histórica de la *Metafísica* en el capítulo I. Pero esta lectura en "evolución" ¿acaso excluye una lectura sistemática de la *Metafísica*? Esto equivale a volver a preguntarse si la elaboración del orden actual, no cronológico, de la *Metafísica* está desprovisto de sentido o si el orden cronológico es el único orden *sensato* de la *Metafísica*. Pero para que el orden actual sea sensato, sería necesario que hubiese un pasaje razonable de una a otra concepción de la ontología, de la ontología general a la teología, de la ciencia del ser en cuanto ser a la ciencia de la sustancia separada.

Ahora bien, Aristóteles no ignoró esta aporía; él mismo la elabora en E 1 1026 a 23:[57] "Se podría uno preguntar, dice, si la filosofía primera es universal". Respuesta: "Si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera y es universal de esta manera porque primera" (E 1 1026 a 28-32). Esta respuesta de Aristóteles es la clave de su *Metafísica*. Hamelin, Owens, Tricot[58] han optado por la coherencia de Aristóteles por razones que están condensadas en esta frase de Aristóteles. Intentemos entonces comprender esta respuesta decisiva.

[56] Trad. al inglés, Robinson, p. 218 (AC).

[57] Mismo error de referencia en el *Curso* que pone 1036 a

[58] Octave Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1907), París, Vrin, 1931, p. 405; Owens, *op. cit.*, pp. 176-177; Tricot, *Métaphysique, op. cit.*, pp. 172-173 y 333-334 (AC).

¿Cómo lo que es "primero" puede ser "universal"?

Se puede comprender esta respuesta de Aristóteles con ayuda de la solución que él propuso para una dificultad semejante: la dificultad de pasar del ser en tanto que ser a la *serie* de las acepciones del ser: sustancia, calidad, cantidad, lugar, tiempo, etc.; Aristóteles, en esta ocasión, se abre paso entre dos posiciones insostenibles, una consistiría en hacer del ser un género que "iría a la cabeza" de las categorías como sus especies, la otra que dejaría a las acepciones del ser en estado disperso; el principio de la solución está en una unidad "analógica" y no "genérica": la primera acepción de la palabra ser —la *ousía*— es la primera de una serie en la cual todos los otros términos se refieren a ese sentido primero. Si ahora aplicamos a la *ousía* el mismo género de razonamiento, diremos que hay una sustancia o un grupo de sustancias que realizan a título eminente la naturaleza de la sustancia y que son el término de referencia para toda la serie de sustancias que vienen después de ella. Es el mismo tipo de unidad (πρὸς ἕν)[59] —analógica— que permite pasar del ὄν ᾗ ὄν al ᾗ οὐσία y del (ᾗ οὐσία al ᾗ ὄν θεός.[60] En un sentido cercano,[61] Tricot traduce: "El ser primero no es otro que el ser en tanto que ser, porque es en el ser primero, desprendido de toda potencialidad, forma pura, donde se realiza la verdadera sustancialidad cuyo estudio constituye la Metafísica.[62] Lo que es *supremamente* ser es el primer ejemplo de lo que es *ser en general*; queda por determinar 1] por qué el acto puro y sin potencia es sustancia por excelencia, 2] por qué las sustancias mezcladas de potencias están "suspendidas" en la sustancia sin materia y "dependen" de ella.

Estas dos dificultades nos ocuparán en lo que sigue. La primera sólo será resuelta cuando se haya establecido mediante el examen mismo de la sustancia menos noble, que es la forma que hace la sustancialidad de la sustancia. La segunda estaría igualmente resuelta si

[59] Léase *pros hen*.

[60] Léase: del *on e on* al *e ousía* y del *e ousía* al *e on theos* ("del siendo en tanto que siendo" al "en tanto que sustancia" y del "en tanto que sustancia" al "en tanto que siendo dios").

[61] Tricot invoca la unidad de consecución de 1005 a 11 (v. su nota p. 190) que Aristóteles distingue de la unidad πρός ἕν. Habría que precisar la relación entre los dos principios de serialización: el πρός ἕν y el τά τῷ ἐφεξῆς. Owens (p. 176) se atiene al πρός ἕν de Γ 1: la sustancia inmóvil es el primer ejemplo de la sustancia al igual que la sustancia es el primer ejemplo del ser (PR).

[62] Tricot, *id.*, p. 172 (AC).

se estableciera que la filiación de todas las sustancias a partir de la sustancia suprema descansa en la *finalidad* —en la atracción del Deseo, se diría más tarde—, a falta de una filiación por la causalidad, de una creación. El lazo de finalidad aseguraría así la referencia de todos los seres al ser primero. "Si la escala de los seres se presenta como una serie jerarquizada del menos perfecto al más perfecto, dice Tricot, la ciencia que tiene por objeto el ser infinitamente perfecto extiende su imperio sobre todos los seres inferiores considerados en tanto que seres."[63] Dicho de otro modo, conocer a Dios, sería conocer al ser de todos los seres. Pero Aristóteles no ha establecido todavía la doble serie de pruebas que justifica el paso de la ontología general a la teología: la reducción de la sustancia a la forma está operada en el grupo Z H Θ y la naturaleza de la sustancia suprema está establecida en el libro Λ, así como el lazo de finalidad de todas las otras sustancias con la sustancia "inmóvil" (si se puede a pesar de todo hablar de demostración a propósito de simples alusiones). Es por esta razón que en el libro E, Aristóteles da todavía un giro hipotético a su respuesta: "Si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera y ella es universal de esta manera porque es primera". Esta respuesta todavía hipotética y de alguna manera en vilo, asegura la coherencia de la *Metafísica* en su orden actual y justifica las transformaciones mismas cuya historia ha intentado esbozar W. Jaeger.[64]

[63] *Id.*, p. 173 (AC).

[64] Cf. Gilson, sobre el orden cronológico y el orden pedagógico en la *Metafísica*, en Owens, *op. cit.*, Prefacio, pp. VII-VIII (PR).

SEGUNDA PARTE

EL SER Y LA SUSTANCIA

INTRODUCCIÓN

Recordemos en primer lugar los resultados alcanzados por Aristóteles al final de los libros introductorios de la *Metafísica* A - E 1:

1] La sabiduría es la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios.

2] La ciencia de las primeras causas es la ciencia del ser en cuanto que ser pero el ser en cuanto que ser no es más que un término vacío si se le quiere tratar como un género supremo y su significación se distribuye según las categorías; ¿se desvanece por lo tanto el objeto de la *Metafísica*? NO, si en la serie de acepciones del ser hay una que domina y a la cual remiten todas las otras, según una relación de homonimia por analogía (*kath'en* = καθ' ἕν).

3] Ese primer término es la sustancia; todo eso de lo que dice "es" remite a lo que es por excelencia: la *ousía*. Z 1 lo recuerda así: "y en verdad el objeto eterno de todas las investigaciones presentes y pasadas, el problema que está siempre en cuestión: ¿qué es el ser? equivale a preguntar: ¿qué es la sustancia?" (1028 b 2 - 3).[1]

4] En fin, la filosofía es la ciencia de la sustancia que viene a la cabeza de una jerarquía de sustancias; ella es la ciencia de lo que es lo más divino. Ella es *teología*.

Una vez llegados a este punto, se esperaría una determinación de la sustancia por excelencia, la elaboración de una teología: en efecto, esta teología se presenta como un marco vacío, ya que no sabemos si hay una sustancia divina y cuál es ésta (Owens observa que esta manera de proceder está adaptada a un tipo de oyente que admite ya que hay algo como una teología; Aristóteles no procede radicalmente en una especie de vacío intelectual, sino sobre la base histórica de un saber físico, lógico y físico).

[1] Este movimiento de pensamiento está notablemente resumido en las primeras páginas del artículo de Rodier "Remarques sur la conception de la substance" ["Observaciones sobre la concepción de la sustancia"] (*Année philosophique*, 1909, pp. 1 a 11, retomado en *Études de philosophie grecque*, p. 165 ss.) "En otros términos, el ser completo es la sustancia y todas las otras cosas de las cuales se afirma el ser no son ni están en la extensión en la *ousía* como especies, sino en su comprehensión como sus partes". (p. 169) (PR).

Ahora bien, esto no es lo que nos ofrece la *Metafísica*. Además de un grupo de capítulos muy importantes y que terminan con el libro E y sobre los cuales volveremos (E 2-4 que amplía considerablemente la noción de ser para hacer entrar en ella otras direcciones de investigación y en las que Jaeger ve los capítulos de sutura de la *Metafísica*), la *Metafísica* continúa con los libros fundamentales Z H consagrados a la *sustancia sensible*.

El tratamiento de la sustancia primera que debía terminar una filosofía primera o teología está así aplazado hasta el grupo Λ M N. ¿Qué significa este procedimiento?

Si se sigue a Werner Jaeger, se contentará uno con una respuesta "histórica" y se verá en la inserción de los libros Z H Θ un testimonio de la evolución de Aristóteles: al escapar a la alternativa de lo sensible y de lo inteligible, de lo móvil y de lo inmóvil, Aristóteles no identifica ya el objeto de la filosofía con lo inmóvil; al insertar la teoría de la sustancia *sensible*, supera esta alternativa que es completamente platónica y hace posible una filosofía del ser en cuanto que ser que envuelve las dos especies de sustancias.

Pero si, como lo hemos mostrado, el arreglo actual, aunque tardío, resulta sensato, si es que se puede pasar del ser en tanto que ser al ser en tanto que primero de los seres, la teoría de la sustancia sensible debe tener una función por relación con ese programa final que justifica el actual arreglo de la *Metafísica*.

La intensión de Aristóteles al integrar a la *Metafísica* las conclusiones de su *Física* (y de su Lógica) ha debido ser usar el conocimiento de la sustancia sensible como un "largo rodeo" para pasar a la sustancia sensible. Es cierto que la expresión "largo rodeo" es platónica, es en un sentido precisamente antiplatónico como Aristóteles procede a ese rodeo, ya que es un rodeo "por abajo" y no "por arriba". Para llenar el marco vacío de la teología "hay que pasar por el mundo a fin de encontrar ahí la indicación de lo que sería la sustancia verdadera, la sustancia primera, a saber, como se verá, la sustancia sin materia ni potencialidad. De esta manera, Aristóteles "se asombra" como Platón; pero no se convierte como Platón; el largo rodeo de Z H es como la etapa mundana de su filosofía.

Abordemos entonces el grupo Z H que constituye como una recuperación de la física (y de la lógica) de la sustancia sensible en la *Metafísica*.

Trataremos primero (cap. I y II) de la sustancia sensible por sí misma.

Nos preguntaremos entonces hasta qué punto Aristóteles hace una filosofía de "el Individuo" radicalmente opuesta a la filosofía de la "significación" hacia la que Platón se dirige, y si Aristóteles no platoniza todavía en su filosofía de las formas incluso sensibles (cap. III).

Entonces solamente (cap. IV) podremos remitir esta doctrina al gran trazo "teológico" de la *Metafísica* y preguntarnos si Aristóteles cumplió su programa y alcanzó su meta.

1. LA SUSTANCIA SENSIBLE: LA SUSTANCIA COMO SUSTRATO

Si la sustancia es el ser por excelencia, la sustancia a su vez se determina según diversas acepciones. (Se advierte la manera de pensar de Aristóteles, quien despliega significaciones sin cesar, elige la más importante y va así de determinación en determinación.) Todo el análisis se va a orientar hacia la identificación de la sustancia con su forma o más exactamente con su "quididad" (τὸ τὶ ἦν εἶναι);[2] pero esta identificación es singularmente laboriosa y hace de Z en particular uno de los libros más complejos de la *Metafísica*, en el que se cruzan múltiples preocupaciones y sobre todo múltiples presupuestos.

La vía se encuentra obstruida de inmediato por una dificultad; *ousía* efectivamente quiere decir cuatro cosas (principio de Z 3), de las cuales una sola, a decir verdad, la cuarta, produce dificultades: *ousía* quiere decir *quididad* universal, género y sujeto. "Universal" y "género" no nos suscitan dificultades porque sería fácil mostrar (Z 13 y 14) que lo universal y el género son "en otra cosa", así pues no existen "en sí" (por referencia a sí, *kath'auto*). Por el contrario, hay duda en ordenar los otros dos sentidos uno en relación con el otro; la sustancia es, por una parte, aquello que pertenece a algo de ser, así pues su *fundamento de cognoscibilidad.* La sustancia, por otra parte, es aquello que "yace bajo" el sustrato o sujeto (ὑποκείμενον).[3]

1. DOBLE SENTIDO DEL SUSTRATO

¿Qué es lo que aboga por la identificación de la sustancia con el sustrato? ¿Qué es lo que produce la dificultad? Es el doble sentido de la palabra sustrato que aboga una vez en pro y otra vez en contra. El sujeto es, en efecto, *desde el punto de vista lógico,* el sujeto de atribución,

[2] Léase: *to ti en einai.*
[3] Léase: *hypokeimenon.*

aquello de lo cual todo lo demás se afirma; *desde el punto de vista físico,* el sujeto es aquello a lo cual las determinaciones le suceden: es la materia. Ahora bien, todo invita a identificar la sustancia con el sujeto de atribución, todo repele a identificarla con la materia. Veamos entonces los dos lados de la cuestión.

A] *El sujeto lógico*

Este primer sentido es el primero que se afirma en Γ 3: "el sujeto es aquello de lo cual todo el resto se afirma y que no es ya él mismo afirmado de una cosa"; y más lejos: "la sustancia es aquello que no es predicado de un sujeto, sino... [que] es de ella por el contrario [de lo] que se afirma todo lo demás". Esta identificación de la sustancia con el sujeto conviene a un primer desenmarañamiento de la idea de sustancia, lo que hace de ella un *kath'auto pephukos* = καθ' αὑτὸ πεφυκός (Z 1. Tricot traduce: "lo que tiene una existencia propia").[4] En ese sentido la sustancia es "el sujeto real y determinado": ese sujeto es "la sustancia y el individuo";[5] es *aquello de lo cual* se dice todo el resto. Para Rodier, "la sustancia propiamente dicha es aquello que es siempre sujeto y nunca atributo, de la misma manera que las categorías son aquello que siempre es atributo y nunca sujeto".[6]

Así pues, este primer desenmarañamiento se hace a nivel del lenguaje. Le Blond[7] ha mostrado el peso que tiene en la obra de Aristóteles eso que él llama los "esquemas del lenguaje" y que, según él, juegan concurrentemente con los "esquemas de la industria" (más exactamente de la producción artificial) y los "esquemas biológicos" (más exactamente de la generación y del despliegue espontáneo del movimiento). Muchas de las dificultades de la teoría aristotélica de la sustancia, según Le Blond, se deben a la interferencia de los esquemas gramaticales, artificialistas y vitalistas. Abordamos en consecuencia la sustancia, primero a partir de los esquemas del lenguaje. Le Blond: ("El análisis sin duda más importante de todo este libro (*Física*) que desemboca en la noción de sustancia y en la de materia es conducido por la forma de las proposiciones en las cuales se expresa todo el

[4] Z 1 1028 a 23.
[5] Tricot, *op. cit.*, p. 348 (AC) [Z 1 1028 a 26].
[6] Rodier, *op. cit.*, p. 170 (AC).
[7] Jean-Marie Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, París, reed. Vrin, 2000 (AC).

cambio".[8] El análisis gramatical aquí presupuesto es puesto en claro en *Física* I 5; se articula más o menos así: todo cambio va de un polo a otro desde una pareja de contrarios, y ese desplazamiento de un polo a otro se hace sobre la base de un principio "subsistente" (190 a 15-24). Así, decimos nosotros, "el hombre subsiste cuando se transforma en letrado y es todavía ese hombre" (190 a 6-12) mientras que "el no-letrado y el iletrado no subsisten ni como simples, ni como unidos a su sujeto".

La oposición entre un sujeto —permanente— y sus atributos cambiantes es tanto más acusada cuanto que la pareja de contrarios (en los cuales se analiza lógicamente el cambio) cubre la oposición entre lo negativo y lo afirmativo (no letrado, letrado) aunque el sustrato resulte discernido por oposición a la privación. Le Blond cita este notable comentario de Simplicius: "Comienza por mostrar la diferencia entre la privación y el sustrato a partir del lenguaje antes de mostrarlo en la naturaleza de las cosas".[9] El sujeto no es el punto de partida del cambio (del no letrado viene el letrado), *sino lo que es cambiante.* Se hace entonces una asimilación gramatical entre el atributo (κατηγορούμενον, *Física* I 6) y el accidente (συμβεβηκός),[10] y se puede incluso decir que "la distinción, tan importante en su filosofía, entre la sustancia y el accidente aparece aquí como la trasposición de la pareja gramatical sujeto-atributo".[11] Ciertamente esto no explica todas las determinaciones de la sustancia, sobre todo no las de las sustancias inmóviles, objeto último de la filosofía como teología; pero ello explica al menos dos cosas: ante todo, la primera coincidencia de los dos sentidos de la sustancia, el sujeto de atribución y el sustrato del cambio (Δ 7 1017 b 10), coincidencia afianzada por el análisis gramatical del cambio mismo (es incluso de ahí de donde surgirá, en un momento, la dificultad, ya que el sustrato del cambio no será forma sino materia); esto explica en seguida que la verdadera sustancia —la sustancia primera, como dice Aristóteles—, sea el individuo. Esta tesis es fundamental en las *Categorías* 5, 3, y en la *Física* I 7: pues si se puede decir "el justo es blanco", "justo" es desde luego sujeto en esta proposición, pero no se puede decir de él que no es "nunca atributo";

[8] *Id.*, p. 310 (AC).

[9] *Id.*, p. 312, n. 1 (AC).

[10] Léase por atributo y accidente *kategoroumenon* y *sumbebekos.* La referencia del *Curso* es errónea: Aristóteles habla del atributo y del accidente en *Física* IV 186 a 9 y siguientes.

[11] Le Blond, *op. cit.*, p. 312 (AC).

finalmente, los individuos no son nunca atributos, son sujetos últimos (Δ 8 1017 b 23) o primeros (Z 3 1029 a 1); Z 16 1041 a 4 dirá incluso muy enérgicamente: "Nada general ni común es sustancia" y ello también va a crear dificultades no ya esta vez por la posible confusión de la sustancia y de la materia, sino por la interferencia con la teoría de la ciencia; en efecto, si es verdad que no hay ciencia más que de lo general, ¿cómo habría ciencia de la sustancia? No se puede decir que la aporía sea insoluble, y Aristóteles la resuelve en efecto: se dice solamente que el esquema del lenguaje que identifica sustancia y sujeto, sujeto de atribución y sustrato de cambio, conduce a una filosofía de la individualidad con todas sus dificultades.

¿Qué pensar de esta influencia de los esquemas del lenguaje sobre la teoría de la sustancia? Se sabe con qué severidad Brunschvicg sacaba conclusiones sobre esto en contra de Aristóteles en *Les âges de l'intelligence.* Pero en descargo de Aristóteles hay que decir dos cosas:

- primero, que esos esquemas del lenguaje no determinan todo en su filosofía, ya que precisamente interfieren con otros esquemas sacados del arte humano y de las producciones naturales de la vida;

- pero sobre todo que él no proyectó simplemente un análisis gramatical previamente hecho sobre la teoría de la sustancia; se puede decir igualmente que el privilegio exorbitante de la proposición atributiva ha sido consolidado por la fecundidad del análisis físico de la realidad en sustancia y en accidente que ella ha permitido; es preciso saber reencontrar el esfuerzo de *inteligibilidad de lo sensible* que representa el análisis de la realidad en sustancia y en accidente, al salir del platonismo que sigue siendo heracliteano ante lo sensible. La lengua griega oscilaba entre dos análisis proposicionales: el análisis sujeto-verbo, como se ve en el *Teeteto* y en el *Sofista,* y el análisis sujeto-cópula-atributo; ¿hay que decir las *acciones* del sujeto o *calificar* al sujeto?, ¿*to do* o más bien *to be*? El privilegio de la proposición atributiva (Sócrates es letrado) en relación con la proposición verbal (Sócrates habla), está en que permite ordenar las cualidades en relación con las parejas de contrarios; este análisis de *contrarios* valoriza los adjetivos a expensas de los verbos; la proposición atributiva confirma también el privilegio del verbo *ser* impuesto por Parménides, por los sofistas eleatas y sus aporías de la atribución: de ahí el choque como reacción de la teoría de la sustancia sobre su propio instrumento verbal.

B] *El sustrato material*

Si la sustancia es definida como el sujeto primero, ¿no hay que decir que el verdadero sujeto, el *hypokeimenon* es la materia? Z 3 se dedica a disipar esta dificultad, directamente surgida del análisis anterior, y que obstruye la vía que conducirá a identificar la sustancia con la forma, y la sustancia primera, objeto último de la investigación, con la forma sin materia.

- Veamos cómo Aristóteles expone él mismo la dificultad en Z 3 (a partir de 1029 a 10), si se quita todo lo que se atribuye a un sujeto ¿qué queda? La materia indeterminada, al parecer, ya que se habrán quitado todas las determinaciones cuantitativas (longitud, anchura y profundidad); queda aquello que todas esas determinaciones determinan, es decir lo indeterminado puro, la materia: "Llamo materia, precisa Aristóteles, aquello que no es por sí existencia determinada, ni de una cierta calidad, ni de ninguna otra de las categorías por las cuales el ser es determinado" (1029 a 19-20). Así se llega a esta paradoja de que la materia será hasta tal punto sustancia que la sustancia será su predicado: X es un hombre. Dicho de otro modo, la materia no tiene ni siquiera la determinación de la primera categoría, lo cual Aristóteles expresa así: "Todas las categorías distintas de la sustancia son predicables de la sustancia, y la sustancia misma es predicado de la materia" (1029 a 23). Y Aristóteles concluye: "Al considerar la cuestión bajo este aspecto, resulta entonces lógicamente que la materia es sustancia" (1029 a 27).

Se advertirá que este análisis, conducido como el análisis del pedazo de cera en la *Segunda Meditación*, lleva a un resultado diametralmente opuesto. Descartes dice: lo que queda cuando todo cambia es un espacio determinable de diversas materias porque lo que es, es *inteligible*; el análisis gramatical de Aristóteles le impide detenerse en una determinación *cuantitativa* de la sustancia porque toda magnitud está bajo la categoría de la cantidad que no se dice a título primero del ser, sino a título de atribución; la medida está del lado del atributo, no del lado del sujeto. Por esto también es preciso ir hasta lo indeterminado radical.

- ¿Cómo sale Aristóteles de esta dificultad? Volviendo sobre el sentido de la sustancia: no basta decir que la sustancia es sujeto. Hay que añadir: sujeto *determinado*. La sustancia debe de ser *ti*, algo. Z 1 había ya preparado esta respuesta: "un sujeto real y determinado... el indivi-

duo" (1028 a 27). Sólo el individuo Un tal tiene una existencia propia (*Kath'auto*). Esta precisión es en realidad una vuelta en redondo en relación con el análisis del lenguaje porque el individuo no es ya "X" *sin* sus determinaciones, sino "Un tal" *con* sus determinaciones; a partir de ese momento, las otras categorías ya no son exteriores a la sustancia, sino a la explicación de las determinaciones que hacen de la sustancia algo determinado. Tricot dice muy bien: "Comprender que la sustancia puede existir sin las otras categorías, sería desnaturalizar (el pensamiento de Aristóteles), pues una sustancia sin ninguna determinación es una imposibilidad tan manifiesta como una cualidad sin sustancia. En realidad, Aristóteles quiere decir que, a diferencia de otras categorías, la sustancia puede ella sola existir en estado aparte. La sustancia no es otra que la cosa individual, *completa por sí misma,* junto con todas sus cualidades y sus relaciones; y como tal, puede existir aparte".[12]

Así se llegará a decir que la prioridad de las sustancias sobre las categorías (calidad, cantidad, etc.) es la prioridad de lo concreto sobre lo abstracto, del individuo sobre sus propiedades, así pues de la totalidad implícita de las determinaciones sobre su análisis explícito según las categorías. La primacía de lo *determinado* viene entonces a *limitar* la consecuencia aparente del análisis sujeto-predicado.

Pero ¿esta respuesta se sostiene? ¿En qué sentido los accidentes llegan a la sustancia si la sustancia contiene su determinación? ¿No es preciso que la sustancia no sea absolutamente determinable para ser absolutamente determinada? Owens advierte que solamente la sustancia divina sería no determinable ulteriormente, precisamente porque carece de materia y que esta respuesta es difícilmente compatible con el estatuto de sustancia sensible, del cual se dice que ella *recibe* sus determinaciones, Si ella las recibe, ¿qué tiene que no haya recibido? Y si ella lo ha recibido todo, ¿qué es ella sino materia radicalmente indeterminada? Así pues nos resulta necesario preguntarnos cuál es el estatuto de la materia en la sustancia aristotélica, para comprender en qué sentido ella no es la sustancia y para hacer aparecer la identidad entre sustancia y forma, hacia lo cual tiende todo este análisis.

[12] *Métaphysique,* trad., pp. 348-349 (AC) [Ricœur cita la traducción de Tricot en Vrin en un solo volumen, 1933].

2. EL ESTATUTO DE LA MATERIA EN LA SUSTANCIA ARISTOTÉLICA

Es una cuestión que Z 3 no resuelve; Z 3 va directamente a la identificación de la sustancia con la *quididad*, que es el objetivo principal de los libros Z H. El problema sólo puede ser resuelto aproximando la pareja forma-materia a una nueva pareja *potencia-acto*, de la cual cabe decir que es el verdadero hallazgo de Aristóteles.

A] *El estilo aristotélico de explicación*

Vayan en primer lugar unas palabras sobre la significación de esos marcos de pensamiento que se presentan por parejas. Es difícil de precisar su situación en el edificio del aristotelismo, pues son llamados principios (*archai*: los primeros libros de la *Física* son llamados *peri archon* por el mismo Aristóteles cuando se refiere a ellos), sin que sean establecidos *a priori*, ni que procedan de la experiencia. Son más bien analogías funcionales o estructurales, que están *sugeridas* a la vez por la experiencia común y sus regularidades, e *impuestas* a la experiencia como una clave de lectura. Provienen según Le Blond, de una "organización de lo dado" que compensa la fragmentación de la ciencia según sus objetivos inconexos por una unidad de estilo o de procedimiento; su situación incierta entre lo empírico y lo *a priori* proviene de su función de investigación, que escapa completamente a la lógica del Organon, que es más bien una formalización de un saber ya constituido; permiten, según *Física* I, 1 184 a 12-184 b 15,[13] analizar conjuntos indistintos; así pues, esos "principios" son los instrumentos de un análisis de lo real que es distinto de la división en partes homogéneas a la manera de Demócrito, pues dividir en causas no es dividir en cosas. Así Aristóteles retoma de nuevo el viejo problema de lo uno y de lo múltiple. Al mismo tiempo parece que el genio propio de Aristóteles no está en el pensamiento clasificatorio por géneros y especies diferenciales, sino en la explicación. Clasificar no es nunca más que situar en un contexto que permite encontrar y reconocer. Explicar equivale a analizar el objeto mismo haciéndolo conocer mediante sus elementos. En consecuencia:

[13] Texto comentado por Le Blond, *op. cit.*, pp. 284-291; cita a Werner Jaeger: "El análisis es el alma del pensamiento aristotélico" (PR).

1] La noción de materia provino de un análisis *explicativo* más que clasificatorio.

2] Este análisis funcional procede por términos correlativos; también cabe decir que es en vano buscar una materia en sí, absoluta, un aspecto de lo real desempeña el papel de materia en relación con otro aspecto que desempeña el papel de forma.

3] En fin, este esquema explicativo de tipo correlativo participa de una organización racional de la experiencia que no es ni *a priori* ni propiamente experimentada. Le Blond ve aquí la interferencia de esquemas del lenguaje, de esquemas de la industria, de esquemas biológicos.

Vamos a llevar tan lejos como sea posible la pareja materia-forma, sin recurrir a la pareja potencia-acto (manteniéndose en el punto de vista de la materia), luego veremos cómo la pareja potencia-acto realiza su sentido.

B] *Función correlativa de la materia*

En su *Introduction à la Physique d'Aristote,*[14] Mansion subraya que la pareja materia-forma es una pareja estática. Evoca la manera en que un ser es estructurado tal como es, tal como se encuentra realizado (una cama, un hombre, un animal). La pareja potencia-acto es una pareja dinámica: introduce el devenir. Pero la distinción, como se va a ver, es muy inestable, porque la materia desempeña varias funciones. La materia podría ser definida sin referencia a la potencia, si fuese siempre considerada como fundamentalmente *pasiva* (lo que recibe las determinaciones) y así pues en sí indeterminada y finalmente absolutamente incognoscible. Inerte, ilimitada, incognoscible, así es ella en Z 3, que por ello la elimina de la definición de la sustancia que es determinada como individuo. Pero la materia no es nunca tratada por Aristóteles como lo indeterminado puro; es un correlativo: la madera es materia para la cama, los tejidos para los órganos, el hombre para la ciencia. Le Blond muestra que esta oscilación proviene de que la materia indeterminada está seguida por los esquemas del lenguaje (eso es lo que queda cuando se eliminan las determinaciones atributivas); la materia determinada es el mate-

[14] Mansion, *op. cit.* (cf. p. 219), nota pp. 134-135 (AC).

rial según los esquemas industriales; es aquello de donde se extrae la cosa producida. Las tres exposiciones (*Física* II 1-3, *Metafísica* Z 7 y *Partes de los animales* I 1) confirman que el análisis no es ya estático sino que se refiere siempre a las etapas que recorren un proceso de producción. La materia es entonces una función analógica común a todas las producciones y supone la analogía fundamental del arte humano y de la naturaleza; por un lado, el arte imita a la naturaleza (ejemplo, la digestión como cocimiento y la respiración como ventilación, etc.); en recompensa, los procedimientos del arte muestran a las claras los procedimientos de la naturaleza. Así, en *Física* II 3, que es la exposición más antigua, los ejemplos son casi todos ejemplos de fabricación [*Metafísica*] Δ 1 por otra parte va directamente de la habilidad manual al arte razonado y a la sabiduría. *Metafísica* Z 7-9, que es un texto más perfeccionado, distancia la producción por azar y subordina la producción por naturaleza a la producción por industria para la inteligencia de las cosas. (cf. el silogismo de "la invención: para tal fin tal medio, para tal medio tal material, que gobierna el silogismo de la realización"). Estamos entonces ante una distinción del carácter analógico, traspuesta desde la experiencia artificialista en la naturaleza. De ahí un primer retoque a la idea de materia: ya no es identificada a un sustrato interno, indeterminado, incognoscible; sino que representa lo menos determinado en relación con lo más determinado en un proceso de fabricación.

Pero Le Blond corrige esta primera interpretación con una segunda: "Si la distinción de las causas es artificialista, el estudio en profundidad de cada una de las causas es conducido desde un punto de vista biológico".[15] Esto va a introducir un cambio importante en la materia, que no solamente adquiere una determinación relativa, sino que pierde su inercia e invita a referirse a la potencia. Éste es el esquema biológico que rige la gran distinción de los movimientos en naturales y violentos: la locomoción de lo vivo y el lanzamiento del proyectil. Desde esta perspectiva ¿qué significa la materia? Tiene la misma significación que el órgano para la función, que el ojo para la visión (*Del Alma* II 1, 412 b 18), que los tejidos diferenciados (manos-rostro) en relación con los órganos.

De pronto, aparece una significación nueva de la materia, sobre el modelo de la relación del deseo con lo deseable. *Física* I 9: "La materia

[15] Le Blond, *op. cit.*, p. 356 (AC).

desea la forma como la hembra al macho" (192 a 23, 200 a 24, 200 b 5).[16] Estamos cerca del Eros platónico, hijo de la pobreza; la materia es entonces el sistema de medios y de obstáculos por medio del cual una forma abre su camino a la existencia.

Pero entonces se esfuman las fronteras nítidas entre las cuatro causas: la forma tiende a confundirse con el fin en el esquema biológico mientras que ella se distingue en el esquema artificialista (*Metafísica* H 2 1043 a 14 y más claramente todavía en *Física* II 8 200 a 3), mientras que la materia se vuelve la necesidad que permite e impide unas veces colaborando, otras como principio de fracaso, de azar, de monstruosidad.

c] *Materia y potencia*

La distinción potencia-acto es la culminación del análisis metafísico de lo real, pero representa también la suprema dificultad, pues la idea de potencia introduce a su vez considerables dificultades. Veamos primero cómo Aristóteles introduce esta noción. En seguida examinaremos en *d*] las aporías de la potencia.

A decir verdad, la *Metafísica* no logra retardar verdaderamente el recurso a esta distinción. Desde el punto de vista de la estructura de la *Metafísica* esta distinción ontológica no es introducida más que en el libro Θ, pero está prevista en el sistema gracias a la distinción de los sentidos del Ser expuesta en E 2:[17] ser por accidente (E 3-4) – ser en las categorías – ser como verdadero. Pero en realidad esta noción es introducida mucho más pronto. H 1, que resume Z, dice: "llamo materia a lo que no siendo un ser determinado en acto es en potencia solamente un ser determinado";[18] y H 2 empieza: "Puesto que hay acuerdo unánime en el tema de la sustancia considerada como sustrato y como materia y que es ella la que existe en potencia, nos queda por decir lo que es la sustancia de las cosas sensibles consideradas como acto" (cf. la serie H 2 1042 b 9-10; 1043 a 32-b2; H 6 1045 a 23-24; 29-30; 1045 b 18-19).

[16] Referencia inciertas, salvo 192 a 23 (AC).

[17] De hecho "a partir de" E 2. Tricot intitula E 3 "Naturaleza del accidente" y E 4 "El ser en el sentido verdadero".

[18] H 1 1042 a 25 ["(al decir materia me refiero a la que, no siendo en acto algo determinado, es en potencia algo determinado)" (García Yebra, p. 412)].

Veamos ahora cómo la noción de potencia se introduce en la *Física* III 1-3 (cf. igualmente en *Metafísica* Δ 12 y Θ).

La noción de materia es arduamente conquistada en el libro I de la *Física*, contra la tradición eleática y platónica del no-ser que hace imposible una física; todo el esfuerzo para distinguir la materia del no-ser en el sentido propio tiende al mismo tiempo a jalarla del lado de la sustancia. Por la introducción de consideraciones sobre la "naturaleza" al principio del libro II, es destronado el privilegio aparente de la materia. Veamos aquí también las dos caras de la cuestión en el libro I, luego en el libro II.

El libro I, capítulos 7-9 llega a la idea de materia por el análisis de la generación: para que haya generación es preciso que haya paso de un contrario a un contrario y permanencia de algo; ahora bien, el término inicial (*ek tinos*) es designado negativamente en relación con el término final (*eis ti*); es entonces la *privación* (no blanco, no músico). Ahora bien, como el sujeto se distingue de los contrarios como tercer principio, el sujeto que permanece resulta así distinguido de la privación inicial. Este análisis rige la distinción entre materia y no-ser. Pues la privación es el no-ser verdadero, el no-ser por sí. Así pues la materia es el sujeto que subsiste: decir que el hombre es por accidente no-músico es decir que la materia es no-ser por accidente.

Aristóteles piensa escapar aquí a las aporías eleatas sobre la imposibilidad de la generación: pues del no-ser nada no nace, ni del ser el devenir. Si se distingue el sujeto y el punto de partida de la generación, se tiene a la vez la permanencia del ser (como sujeto) y la generación a partir del no-ser (como privación); pero es evidente que es en los dos casos por accidente (pues no es ni necesario que el hombre se vuelva cultivado, ni que del inculto proceda el cultivado). Más todavía, Aristóteles ([*Física*] I 9) piensa haber sorprendido el error de Platón: él también confunde materia y no-ser al confundir el sujeto que permanece y la privación que es abolida en el contrario positivo en que se realiza la forma; en particular, Platón ha bloqueado y confundido en la Díada de lo Grande y de lo Pequeño la doble función de la privación y del sustrato.[19] Ahora bien, esa preocupación por hacer posible la física, distinguiendo la materia-sustrato y la privación inicial en el juego de los contrarios, tiende a situar la materia en el primer plano: "ella es casi, de alguna manera, sustancia" (I 9 192

[19] 192 a 10-11.

a 6),[20] mientras que la privación no lo es de ninguna manera. Todo aquello que distingue a la materia de la privación, o sea de la nada, la pone del lado del ser, de la *ousía*. Por esta razón, el libro I termina en los dos rasgos que ponen en la gloria a la materia, si cabe decirlo así:

"El sujeto del deseo es la materia, como una hembra desea al macho y lo feo a lo hermoso; salvo que ella no es fea en sí, sino por accidente" (192 a 22-24). Lo cual quiere decir que lo que hay de negativo en el deseo, no es el deseo como tal, sino la privación de algo, así pues el no-ser por accidente.

- Ella es ingenerable e imperecedera: es cierta y verdadera en un sentido preciso (cf. 193 a 10-13); hay que acercar a este texto el pasaje de la *Física* I 7,[21] citado más arriba.

Nada entonces deja presagiar la primacía de la forma. Pero el libro I termina con esta advertencia: "Ahora continuamos nuestro discurso tomando un nuevo punto de partida". Este nuevo punto de partida va a ser la introducción de la idea de *naturaleza*, que no había aparecido todavía, ya que solamente se ha buscado "la existencia de los principios, su naturaleza, su número" (*Física* I, fin).

La introducción de la idea de *naturaleza* va a dar la ventaja a la forma, como lo había hecho la consideración de lo indeterminado y de o individual en *Metafísica* Z 3. La aproximación se impone tanto más uanto que *Física* II 1, dice de inmediato que tener una naturaleza es er una sustancia (192 b 33). Ahora bien, ser por naturaleza o según la aturaleza, es tener en sí mismo a título inmanente (no exteriormene como en el arte) y esencial (no por accidente) el principio de su novimiento y de su reposo (esta definición de la naturaleza está dada n 192 b 21-22). ¿Se dirá que la materia constituye la naturaleza? "En n sentido" sí (193 a 28): en un sentido, se llama naturaleza la materia ue sirve de sujeto inmanente a cada una de las cosas que son en sí nismas un principio de movimiento y de cambio. Pero en un sentido nás decisivo, la permanencia del sustrato no basta para definir a un er como existente "por naturaleza". Lo que va a descalificar a la matea es que ella está del lado de la potencia y la forma del lado del acto: Pues cada cosa es dicha ser más bien cuando es en acto que cuando s potencia"; argumento vecino: el devenir se hace *hacia* la forma: "así

[20] En la traducción de Annick Stevens, París, Vrin, 1999 y 2008: "La una, la materia tá próxima, y de una cierta manera es una estancia" (p. 96).

[21] Más bien se refiere a I 8.

pues es la forma la que es naturaleza" (193 b 18). El recurso a la pareja potencia-acto (es decir potencialidad-realización) introduce un criterio de la sustancia, paralelo al de la *determinación* sobre el plano de lo pensable, de lo identificable invocado en *Metafísica* Z 3; esta vez se trata de un criterio de *realización*, de *perfección* alcanzada en lo finito.

Así, la *Física* II identifica la *ousía* y la naturaleza; ahora bien la naturaleza es el principio del movimiento: es la estructura del movimiento la que va a imponer ahora la difícil noción de potencia; la potencia es lo que hace posible el movimiento y el movimiento es lo que hace posible la física. Al tomar a la potencia en el marco de un estudio del movimiento, no se adquiere más que uno de los sentidos de la potencia, pero el más fundamental como lo recuerda [la *Metafísica*] Θ I 1046 a 1 (Θ 1-5 se mantendrá en ese marco de la potencia motriz que es la potencia por excelencia, κυρίως) que se apoya en [*Metafísica*] Δ 12 1019 a 15. Los dos primeros sentidos que Δ 12 da de la potencia se refieren al movimiento: "Se llama potencia el principio del movimiento o del cambio que está en *otro* ser o en el mismo ser en tanto que otro"[22] (ej. la potencia de construir que está en otro y no en la casa, la potencia de cuidar que puede encontrarse en el enfermo, pero no en tanto que curar). En el primer sentido, la potencia es potencia de hacer, es la capacidad de un agente de producir un movimiento "en otro". En el segundo sentido, la potencia es potencia de sufrir, de recibir un cambio o movimiento de otro (o de sí mismo como otro).

¿De dónde saca Aristóteles esta noción? ¿De una inspección de la realidad? En modo alguno: la manera en que es introducida en la *Física* III muestra bien que se trata de una especie de axioma ontológico preparatorio con el cual se aborda lo real. El capítulo III 1 de la *Física* empieza bruscamente: "Primero, hay que distinguir aquello que está solamente en acto y aquello que está por una parte en acto y por otra parte en potencia y ello sea en el individuo determinado τὸ δὲ τι, sea en la cantidad, sea en la calidad, y similarmente para todas las categorías del ser" (200 b 26-27). Armado de su distinción del acto y de la potencia, Aristóteles se pone así por delante del cambio, el cual es *manifiesto* (como está "*manifiesta* entre las cosas manifiestas" la naturaleza misma, 193 a 5). Así planteada, esta distinción permite construir una definición del cambio en el que ella también está planteada: "Al estar dada la distinción en cada género de aquello que es en entelequia

[22] Δ 12 1019 a 15.

y de aquello que está en potencia, la entelequia de aquello que está en potencia en tanto que tal, he ahí el movimiento" (201 a 10). De eso se dan ejemplos, aplicaciones que permitirán elucidar el sentido de cada uno de los esquemas de la industria" (Le Blond). Cuando se haya dicho qué aporías quiere resolver la definición del movimiento por la potencia. El ejemplo de la construcción es claro. Es un ejemplo del movimiento como crecimiento (así pues según la cantidad): la construcción es más que lo construible (pura potencia); la casa se construye (es construida) efectivamente; esta efectividad en la potencialidad se traduce por los sustantivos en *-sis* (οἴκησις, δόμησις, μάθησις, ἰατρευσις, κύλίσίς)[23] (o en en español, en -ción: construcción, rotación. Pero si tenemos ejemplos, no tenemos pruebas. ¿Por qué? Porque esta noción no surge de nada, si bien precede a la experiencia y de alguna manera va a su encuentro; es la solución de las aporías transmitidas por los Antiguos: El libro III 2 [de la *Física*] empieza así: "La prueba de que esta explicación es buena se saca de la que los Antiguos[24] nos han dado del movimiento y de la dificultad de definirlo de otro modo".

¿A qué dificultades se enfrenta Aristóteles? Al fracaso del pensamiento ante el "paso", como tal, paso de nada a algo o de algo a nada (generación y corrupción). (El paso de algo a nada suscita dificultades; Δ 12 precisa que la potencia está orientada hacia el ser-más, y que en el otro sentido vale más hablar de impotencia), paso de un lugar a otro, de una cualidad a otra, de una magnitud a la otra. Este fracaso no es susceptible de ser vencido más que si se sustrae a la dicotomía a primera vista invencible entre lo determinado y lo indeterminado (o lo indefinido, αόριστόν, cf. III 1 201 b 25). La idea de potencia permite franquear una vía media que sea una vía nueva: *entre lo posible y lo real* se mantiene la potencia. Para ello, *habría que* distinguir potencia y acto y elaborar la difícil noción de un *acto de aquello que está en potencia,* en suma, la idea de un "acto imperfecto". El movimiento es un cierto acto, pero incompleto; y ello porque la cosa en potencia, cuyo movimiento es el acto, está incompleta. He ahí por qué es ciertamente difícil captar su naturaleza; en efecto, habría que situarla en la privación, o en la potencia, o en el acto puro; pero nada de todo ello parece admisible. Queda entonces nuestra manera de concebirlo

[23] Léase: *oikesis, domesis, mathesis, hiatreusis, kulisis* (*oikesis*: "acción de habitar"; *domesis*: "acción de construir"; *mathesis*: "acción de aprender"; *hiatreusis*: "acción de curar"; *kulisis*: "acción de rodar", cf. *Física* III I 201 a 9).

[24] Tricot traduce: "los otros".

como un cierto acto; pero un acto tal y como lo hemos definido no es fácil de comprender, sin embargo es admisible" (201 b 30 – 202 a 2).

D] *Las dificultades de la potencia*

Así pues la potencia está implicada en el movimiento como "paso", pero ¿qué es ella en sí misma, ya que el movimiento, del que se ha dicho que es *manifiesto* no es exactamente la potencia, sino el acto de lo que está en potencia en tanto que eso está en potencia? La potencia desnuda no está pues nunca manifiesta, sino que es pensada como "principio" (así se había llamado el sustrato en *Física* I). Pero ¿es eso pensable? Si la potencia es llamada un "principio" pareciera que es pensable. ¿Es ése el caso?

Hay que confesar que la palabra *potencia* no introduce solamente una nueva dimensión ontológica —a saber la del ser inacabado, el paso al ser— sino también vacilaciones nuevas; pues esta noción, destinada a sellar de alguna manera la significación ontológica de la materia, está entregada a las mismas oscilaciones entre diversos esquemas interpretativos: 1] es, de una parte, lo posible que es exigido por el lenguaje, en particular por todo juicio sobre el futuro, y, más particularmente, por todo juicio que no se da sobre lo eterno; en suma, es lo posible como modalidad del juicio, dicho de otro modo, es la contingencia en la afirmación; ahora bien, lo posible así entendido solamente tiene determinaciones negativas; según [la *Metafísica*] Δ 12 1019 b 27; es "aquello cuyo contrario no es necesariamente falso"; en particular, en relación con los futuros contingentes, es la posibilidad de escapar al principio de no-contradicción (de dos proposiciones opuestas, una es necesariamente verdadera, la otra falsa), la cual no vale más que para el pasado o el presente; 2] pero la potencia es por otra parte la tendencia, sea como capacidad de hacer, sea como aptitud para padecer; es así pues algo como una inclinación (*nisus*), un impulso; es el verdadero sentido aristotélico, aquel que domina la relación de la materia cercana con la forma y permite decir: "La materia tiende hacia la[25] forma" (Θ 8 1050 a 15); ese segundo sentido subordina los esquemas industriales a los esquemas biológicos; pues como dice Le Blond, el mármol no quiere ser "Dios, mesa o cubeta".

[25] Tricot traduce: "hacia *su* forma".

Solamente en el esquema biológico de la potencia toman su sentido pleno las definiciones de la potencia como facultad, y no como posibilidad desnuda. Incluso la potencia pasiva, es decir "la facultad de ser cambiado o movido por otro [ser] o por sí mismo en tanto que otro" (*Metafísica* Δ 12 1019 a 19], aunque no sea más que potencia de padecer ya es potencia de algo. No se alcanza nunca la pura materia que es un límite abstracto porque no se encuentra nunca la posibilidad de cualquier cosa, sino la aptitud determinada; como dice Tricot, en su comentario de Δ 12: "El paciente está en estado de padecer, de responder en virtud de una suerte de connivencia a las incitaciones y a las nociones del agente":[26] es la *ordinatio ad finem* de los escolásticos. El cambio lo remite pues, por su "acto imperfecto" no a lo "indeterminado puro", sino a lo "capaz de"; no se capta nunca sino lo determinado hasta en la potencialidad. La pura posibilidad indiferente a los contrarios resulta inepta para dar cuenta del hecho del cambio: el cambio implica poderes determinados identificados por su relación con el advenimiento de "formas", no la desnuda contingencia de lo posible. (Dejamos de lado las dificultades introducidas en el libro Θ a partir del capítulo 5, que pone en cuestión el análisis todavía simple que precede.)

¿Qué resulta de todo ello para la materia? Que la materia no es "no sé qué cosa en sí, opaca e inerte, impenetrable al pensamiento y que sólo se podría concebir si se despoja algo de todas sus cualidades: es exclusivamente lo indeterminado en relación con algo más determinado".[27] "Podríamos decir todavía que aquello que es materia relativamente a una cosa más determinada es forma relativamente a una cosa más simple: y de la misma manera aquello que es forma con relación a sus elementos simples es materia de una cosa más compleja. En suma, al igual que la sustancia, la materia y la forma son relativas."[28]

La "potencia" ha hecho constar así pues la relatividad de la materia en tal o cual forma; tanto y tan bien que es siempre la forma lo que se nombra y lo que se piensa.

[26] Tricot, *op. cit.*, p. 284 (AC).
[27] Rodier, *op. cit.*, p. 171 (AC).
[28] *Id.* (AC).

2. LA SUSTANCIA SENSIBLE (SIGUE): LA SUSTANCIA COMO FORMA

INTRODUCCIÓN

A] *Situación de esta doctrina en la Metafísica*

Todo el análisis aristotélico de la sustancia está orientado en un sentido; como no se conoce de la materia sino aquello que ya es forma (el bosque en relación con su propia materia) o la forma en potencia (la futura estatua), todo aquello que hay de inteligibilidad y de ser en las sustancias sensibles se concentra en la forma que el análisis metafísico distingue de la materia. A su vez, este análisis extraordinariamente laborioso (uno de los más largos de la *Metafísica*: ocupa casi todo el interminable libro Z, principalmente Z 4-12, más una buena parte del libro H; y se retoma nuevamente en el libro Θ con la distinción del acto y de la potencia). Este complicado análisis está destinado a preparar la investigación del o de los seres que son formas puras, actos puros. En consecuencia, esta identificación de la sustancia y de la forma es el fin del grupo Z H Θ y, a la vez, el medio de la "teología" del grupo L M N.

B] *Estructura de la argumentación*

La reducción de la sustancia a la forma responde a dos órdenes de consideraciones convergentes: lógicas y físicas. La forma es todo lo conocible de las cosas; la forma es toda la realidad de aquello que produce y de aquello que es producido. Esta doble demostración es conducida en un orden muy sutil: primero lógico en Z 4-6, luego físico (Z 7-9), luego de nuevo lógico (Z 10-12). La demostración física sirve de alguna manera de etapa intermedia para hacer avanzar la demostración lógica.

Intentaremos seguir la marcha en sus grandes líneas reservando para el final las dificultades acumuladas por Aristóteles; pero es preciso comprender que todo este esfuerzo tiende a salvar el espíritu pla-

tónico de racionalidad haciendo la economía de los modelos ideales, de los paradigmas platónicos; no es por azar que la palabra *eidos* sea común a las dos filosofías; pero, en contra de Platón, se trata de mostrar la identidad física y lógica del *eidos* con la cosa misma; no es un modelo de la cosa, es la cosa misma en su inteligibilidad propia y en su realidad inmanente.

1. IDENTIDAD LÓGICA DE LA FORMA Y DE LA COSA

Tomada bajo el ángulo lógico, es decir como posibilidad de definición y de demostración, la forma se identifica con *to ti en einai* = τό τὶ ἦν εἶναι, que los latinos tradujeron como *quidditas* (quididad); es algo más preciso que el *ti estin* = τὶ ἐστίν; Bergson diría que la esencia es el vestido de confección que conviene a varios; la quididad es que la cosa es *kath'auto* = καθ'αυτό, *per se*, por sí. Δ 18 elabora esta noción de *kath'auto*, "Calías por sí, es Calías y la quididad de Calías"; el ejemplo del nombre propio como algo que se adhiere al hombre individual, resulta muy esclarecedor; Z 4 repite: músico no eres tú, pues tú no eres músico por ti;[29] de esta forma, la quididad es aquello que no sabría ser perdido sin que la cosa deje de ser sí misma.

Z 6 va a intentar establecer rigurosamente la identidad de la quididad y de la cosa; es decir, que tal cosa y su quididad no son otras, sino mismas: "Cada ser en efecto no difiere, al parecer, de su propia sustancia y la quididad es llamada la sustancia de cada cosa"; así empieza Z 6. Pero esta demostración no puede ser llevada muy lejos, porque no es evidente de ninguna manera que para cosas producidas por otros, como es el caso de las cosas sensibles, haya una inteligibilidad inmutable; habría que recurrir a una demostración propiamente física, es decir a un estudio de la producción, para establecer 1] que aquello que se comprende en la causa es todavía la forma; 2] que en la producción, la forma no es engendrada, sino comunicada por la causa. Entonces, será verdad que las ideas platónicas no tienen el privilegio exclusivo de ser por sí.

Al menos este primer análisis ha hecho aparecer la puesta en juego: la quididad es el principio de conocibilidad de las cosas: "Tenemos

[29] Z 4 1029 b 15.

ciencia de cada ser cuando conocemos la quididad de ese ser" (Z 6 1031 b 6 igual que 1035 a 7-9);[30] no solamente la puesta en juego, sino el estilo aristotélico: la quididad es hija de la Idea platónica, pero idéntica a lo real. Cuando conozco la quididad, conozco la realidad misma y no su modelo; y cuando conozco la realidad, tengo lo inteligible y no su sombra. Así pues, todo el esfuerzo está en desprender la quididad de lo universal platónico y en enganchar al individuo existente. Se verá hasta dónde Aristóteles ha llegado sobre esta vía de la identificación de la forma y del individuo (capítulo III).

2. IDENTIDAD FÍSICA DE LA FORMA Y DE LA COSA

¿Cómo el análisis físico vuelve a poner en movimiento al análisis lógico? A primera vista, la física[31] aparta de la meta; ya que es un compuesto de materia y de forma lo que es producido. Pero mirando de más cerca las cosas, "tener una naturaleza" es ser definido por la forma; si ello es verdad, la exigencia de la definición y la realidad de la naturaleza se yuxtaponen exactamente.

¿Cómo alcanzar este fin? Mostrando:

- que la producción es una transmisión de forma;
- que, en la producción, la forma no es engendrada, sino preexistente

a] El primer punto de la demostración (Z 7) se rige por una reflexión sobre la causalidad *eficiente*; en el caso de la producción natural, por ejemplo, la generación, la transmisión de la forma es manifiesta: "El hombre engendra al hombre",[32] la causa y el efecto tienen misma forma en materias diferentes (advertimos ya que el análisis lógico y el análisis físico no orientan en el mismo sentido la solución

[30] La segunda referencia no parece corresponder a la cita.

[31] Z 7 recuerda los marcos más importantes del análisis físico: la distinción entre producción natural artística y fortuita; la distinción entre: producción según la sustancia (nacimiento y destrucción), según la cantidad (aumento y disminución), según la cualidad (alteración), según el lugar (transporte). Advertencia: Aristóteles llama "movimiento" (μεταβολή) al cambio de magnitud, de calidad y de lugar; cuando pone aparte la producción según la sustancia, que es un movimiento de nada a algo y no ya entre dos "algos" contrarios, la palabra "cambio" (μεταβολή) que aquí cubre las cuatro especies de "pasos", de movimientos, se vuelve sinónimo de la palabra "movimiento" (PR).

[32] 1032 a 24.

al problema de la individualización: si la quididad es el sentido del individuo, el principio que lo hace cognosible, la identidad formal de la causa y del efecto impide que la forma sea perfectamente individuada ya que la causa y el efecto son numéricamente distintos; volveremos a esto en la próxima lección).

En el caso de la producción artificial la cosa es más delicada: ¿el que hace la casa no es un arquitecto? Ciertamente, pero es la quididad de la casa en el espíritu del artesano lo que produce la casa; tanto y tan bien que Aristóteles puede escribir no sin alguna paradoja: la salud viene de la salud, la casa de la casa: "De esta forma la causa eficiente, el principio motor de estar bien, es la forma que está en el espíritu si la salud es el fruto del arte" (1032 b 22). Así se esboza la reducción en Aristóteles de la causa a la razón y de la relación de causalidad a una identidad en el sentido de Meyerson; Hamelin lo ha subrayado vigorosamente también.[33]

b] Esta reducción de la causa a la razón es llevada más adelante por esta afirmación radical de que, en la producción de algo, lo que es engendrado es el individuo como compuesto de materia y forma. Pero ni la materia "de que" se hace la cosa ni la forma "que" la cosa ha devenido son engendradas; que el artesano produzca una esfera de bronce no produce ni esfera ni bronce. Aristóteles razona aquí por el absurdo (Z 8): si la esfera como tal fuese engendrada, lo sería de "algo" que sería forma-materia y la producción de algo pediría una cadena infinita de intermediarios. De ahí la conclusión (1033 b 17-19).

A primera vista, Aristóteles sólo parece haberse puesto a luchar contra Platón para mejor platonizar en lo sensible, si cabe decirlo, en lugar de platonizar en lo inteligible, en el "lugar supra-celeste"; pero es necesario observar que:

1] Inengendrada no quiere de ninguna manera decir eterna. Únicamente las formas no sensibles (Dios, inteligencia de las esferas y razón) son eternas; en cuanto a las formas sensibles, o bien ellas preexistían en otro individuo de la misma especie que las ha transmitido, o bien han surgido "sin duración" (ἀχρόνως); "en un instante indivisible" (ἐνατομῷ νῦν); como dice un comentarista, tal es el caso de las quididades de cantidad o de calidad.

2] Esas formas inengendradas no son de ninguna manera paradigmas; Aristóteles declara incluso con firmeza al menos en dos ocasio-

[33] Hamelin, *Le Système d'Aristote, op. cit.*, pp. 271-273 (AC).

nes (Z 6 1031 b 15-18 y Z 8 1033 b 20-21) que si los Universales fuesen o estuviesen en sí, nunca nacería un ser singular (igual lo hace en Z 13 1039 a 3). Esta afirmación vuelve aún más urgente el problema de la individualidad de la forma que parece estar en la lógica del antiplatonismo. Sin embargo, en este texto Aristóteles es muy reservado; reserva siempre la palabra *tode ti* (un tal, el esto) al compuesto: esta pelota de bronce. La pelota en su redondez no es el individuo existente materialmente sino su quididad, y Aristóteles la llama aquí un τοιόνδε un *quale quid.* Tricot traduce: "una cosa de tal calidad". Se preguntará hasta qué punto la quididad así llamada es individual.

Lo que aquí nos interesa es que la consideración de las causas no nos aparta de la de las formas, sino que, por el contrario, nos devuelve a ellas. Aristóteles lleva incluso tan lejos la reducción de la causa a la razón que llega a decir: "Como en los silogismos: el principio de toda producción es la sustancia formal; pues es de la esencia de donde parten los silogismos y es de ella también de donde parten aquí las producciones" (1034 a 30, que concluye Z 7-9). Tricot subraya hasta qué punto Aristóteles tiene una concepción analítica de la causalidad, que resulta aproximada aquí en la relación premisas-conclusión (la causalidad, observa, tiende a confundirse con el desarrollo lógico de la esencia" con el "movimiento deductivo del pensamiento explicativo");[34] buscar el término medio del silogismo o de la causa, es una y la misma cosa. A este respecto, Descartes y sobre todo Spinoza (*Ética* II, 46) no harán más que dar mayor fuerza a este lado analítico; y será así hasta la revolución de Hume y de Kant, que partirán de un análisis temporal y no ya racional de la causalidad, de una sucesión de acontecimientos y no de una transmisión de forma idéntica o de una transformación de cantidad de movimiento. El análisis aristotélico de la causalidad se da así para mayor gloria de la forma: lo que es conocible en la causa es la forma. Owens subraya hasta qué punto Aristóteles es indiferente al "problema existencial",[35] es decir al hecho de que llegue al mundo un nuevo existente. Lo que le interesa es que el acontecimiento nuevo, la edificación de la casa, manifieste un sentido, la forma de la casa idéntica a la casa pensada por el arquitecto, es lo pensable idéntico en el efecto y en la causa, no el acontecimiento nuevo lo que le interesa. El advenimiento de la forma y no el acon-

[34] Tricot, *Métaphysique, op. cit.*, p. 397 (AC).
[35] Owens, *op. cit.*, pp. 221-222 (AC).

tecimiento de lo existente. Esto es sin duda una herencia platónica, aunque vuelta contra Platón y contra sus universales paradigmas.

3. CONSECUENCIAS LÓGICAS DEL ANÁLISIS FÍSICO

Fortalecidos por esta reducción de la causa a la forma, podemos volver a nuestro problema de la identidad de la cosa y de su forma. Esta identidad es a partir de ahora verdadera de las cosas producidas. Ahora podemos decir con mayor fuerza: la forma es el fundamento de la *definición*. Se advierte entonces que la teoría de la forma tiene por fin insertar toda la lógica de la definición en la realidad de las cosas. Las sustancias están realizadas por sus formas de definición; inversamente, se puede decir que son realidades definibles. Esta aproximación de la *definición* y de la *forma* ocupa Z 10-12; se hace mediante la noción intermedia de *logos*.[36] Al mismo tiempo la definición recibe en el aristotelismo un estatuto ontológico que esclarece su sentido último.

En efecto, ¿cómo se presenta una definición? Con "partes" que son género, especie, etc. Se trata de comprender que esas partes son "partes" de la forma misma, una articulación del sentido, diríamos, y no partes de la materia: dicho de otro modo, proceden de un análisis de la forma, no de una definición de la cosa tomada como compuesto material: "Si no se advierte con claridad cuáles partes son tomadas en el sentido de partes materiales, y cuáles son aquellas que no lo son, no se verá tampoco cuál debe ser la definición de la cosa" (1036 a 28-30). La distinción resulta fácil para el círculo que tan pronto es de madera como de bronce, pero que sigue siendo el mismo en diferentes materias; pero el rostro, por ejemplo, que está siempre hecho de carne y de huesos se presta menos fácilmente a la distinción de las partes de la definición y de las partes materiales. Y sin embargo, es necesario hacerla para que la forma no sea *posterior* a sus partes materiales, sino solamente a las partes que la definen, en suma, para que la forma sea primera en el orden de la sustancia.

[36] Cf. nota de Tricot sobre *logos*, I, p. 400; advierte su sentido oscilante: noción, definición, forma, discurso explicativo. Así en la primera línea de Z 10: "La definición, al ser una enunciación…". Ross lo traduce como *fórmula* (PR). [Cf. el léxico en *Métaphysique*, trad. Tricot, t. 2, p. 304.]

Pero, ¿cómo es posible que una forma pueda tener esta suerte de partes, incluso partes no materiales, partes lógicas de alguna manera?[37] El estatuto ontológico de la definición responde a esta dificultad (Z 12); ya sea un ejemplo de definición por división hombre = animal, con pies, bípedo, etc. Hablar de estatuto ontológico de la definición equivale a preguntar cómo existe el género animal. Respuesta: lo animal no está realizado más que en lo pedestre, lo pedestre en bípedo, etcétera.

Dicho de otro modo, lo que existe realmente es la *última diferencia*; el género sólo tiene realidad en sus especies, éstas en sus diferencias. Aristóteles puede decir así: "La definición es la enunciación (*logos*) que está formado solamente a partir de las diferencias" (1038 a 8) y: "La última diferencia sería evidentemente la sustancia misma de la cosa y su definición" (*id.*, a 19-20); y más lejos: "La definición es la enunciación (*logos*) formada a partir de las diferencias y precisamente de la última de las diferencias" (a 28-29) (basta, para asegurarse de ello, con recorrer los grados de la definición por el final: bípedo hace superfluo pedestre; que hace superfluo animal). Lo que hace la unidad de la definición, es la presencia del género en la especie y de la especie en la última diferencia; Aristóteles asimila esta presencia del género en la última diferencia con la inmanencia de la materia en la forma (el doblete H 6 resume bien este movimiento de pensamiento 1045 a 29-35). Ya no se puede igualar más radicalmente sustancia y determinación, al ser el género lo indeterminado en relación con la determinación más precisa de la especie, como el mármol en relación con la estatua. Esta visión muy profunda sobre la unidad ontológica de la definición consolida en un sentido la teoría de la definición, que encuentra así la base de su unidad, pero sobre todo hace beneficiar a la teoría de la sustancia de todo lo que ha sido previamente adquirido de la lógica de la definición. Al mismo tiempo resulta definitivamente apartado lo universal platónico, ya que es lo indeterminado al cual sólo la cosa determinada da la actualidad, la realidad cumplida. El *eidos* platónico ha devenido la forma misma de lo real. ¿Ha devenido el individuo? Hemos bordeado sin cesar este problema. Abordémoslo de frente.

[37] Dejemos de lado la cuestión, que ya ha sido discutida en Z 10, sobre el carácter universal de la definición de lo compuesto, y singular o universal de la definición de la forma; volveremos a ello en el capítulo de la individuación (PR).

3. LA SUSTANCIA Y EL INDIVIDUO

INTRODUCCIÓN: SITUACIÓN DEL PROBLEMA EN ARISTÓTELES

Antes de abordar las dificultades e incluso las contradicciones de Aristóteles, advirtamos que el problema nunca fue abordado directamente por Aristóteles: lo que hace que un individuo sea un individuo distinto de otro individuo no es un problema que interese a Aristóteles. Lo que interesa a Aristóteles es aquello que *determina* la realidad, aquello que le da un estatuto estable e identificable. Toda la reducción de la sustancia a la forma está inspirada por esta preocupación. Su antiplatonismo que lo lleva a volver a hundir las formas en las cosas, hasta identificarlas lógica y físicamente con las cosas, no llega hasta hacerlo perseguir la realidad hasta en su existencia más singular. En consecuencia lo que llamamos el problema de la individuación, es decir la constitución *distintiva* de un individuo en relación con otro no constituye un capítulo separado de la obra de Aristóteles. Es preciso que busquemos los elementos dispersos en la obra de Aristóteles. Son los sucesores de Aristóteles quienes plantearon el problema y lo proyectaron sobre la obra de Aristóteles, y, en primer lugar, los pertenecientes al neoplatonismo que estaban preocupados por situar exactamente la individualidad de las almas en relación con el alma y en un sistema en el que los individuos son almas. Es un problema saber si hay ideas de las cosas (la *Eneada* VII 7[38] empieza así: "¿Hay ideas de las cosas individuales? —Sí, puesto que yo, al igual que cada individuo, me elevo a lo inteligible, y es que mi principio como el de cada uno está allá". No se puede decir mejor que es el problema de la *personalidad* el que impone el del individuo en toda su amplitud. Además, había que restablecer la etapa estoica del problema: cada cosa es una "razón espermática" y así una esencia singular). Pero es sobre todo la preocupación por individualizar las almas inmortales la que, en la tradición cristiana de la filosofía, llevará este problema al primer plano. Aristóteles, más físico

[38] Referencia a Plotino, neoplatónico por excelencia, y a sus *Eneadas*.

que moralista y que religioso, no tenía razones para sobrestimar este problema de individuación.

A pesar de todo, ese problema se impone al aristotelismo por una serie de razones: 1] El problema del yo y 2] el problema de la individualidad animal se imponen necesariamente a un pensamiento que, por una parte desemboca en una ética, y, por la otra, en un sentido más agudo de los organismos biológicos que de los mecanismos abstractos; 3] su sistema culmina en una forma que es un individuo: Dios; 4] pero sobre todo la lucha contra Platón lo lleva a identificar las ideas a las cosas y en consecuencia a aproximar la singularidad de las formas a la singularidad de los existentes. Todas estas razones hacen que el problema del individuo sea como un país extranjero que es incesantemente bordeado por análisis propiamente aristotélicos; era natural que la filosofía posaristotélica intentara prolongar las líneas que convergen hacia ese problema inevitable aunque nunca tratado sistemáticamente. De esta suerte, nuestro proceder será el siguiente: ir de la posición propiamente aristotélica del problema a las cuestiones no resueltas que constituyen para nosotros, pero no para Aristóteles, un problema residual.

1. EL INDIVIDUO Y LA RAZÓN

El individuo, considerado en relación con la teoría del conocimiento, se presenta como el límite inferior del conocimiento inmutable, cierto y uno, que Aristóteles llama *ciencia.* Se habla pues negativamente del individuo, como de aquello de lo cual no hay ciencia ni demostración. En ese sentido hablan el libro de las *Categorías* 5 y el Z 15 de la *Metafísica.* Pero hay que ver bien por qué no hay ciencia del individuo.

Hay una interpretación simplista que consiste en repetir que el individuo es lo singular y que la ciencia es ciencia de lo universal. Es literalmente exacto, pero el sentido de tal fórmula es mucho más complejo; de no ser así el aristotelismo se rompería en dos: por un lado, una lógica, vuelta hacia lo universal, por el otro, una ontología vuelta hacia los individuos. Ciencia y realidad serían así radicalmente discordantes. El intervalo puede ser parcialmente colmado si se considera que la ciencia aristotélica tiende hacia las determinaciones inteligibles más próximas al individuo y que, en cambio, la realidad

del individuo no es su singularidad. Tomemos la cosa sucesivamente del lado de la ciencia y del lado del individuo.

La ciencia aristotélica no es ciencia de las generalidades.

- Ella quiere estrechar de más cerca las especies últimas, que son inmediatamente superiores a los individuos y en relación con los cuales los géneros son indeterminados. Acabamos de ver que la definición aristotélica es la "última diferencia"; el género está presente en la especie como una materia inteligible, como un campo indeterminado de significación que la última diferencia viene a precisar y a resolver en un nudo último de sentido. Eso es lo que el sabio, tal y como lo entiende Aristóteles, quiere saber: no lo más general sino lo más determinado. El movimiento de pensamiento no se da como una fuga hacia lo más universal, sino como una aproximación inteligible de lo real en dirección de aquello que es lo más específico. La ciencia es ciencia de las "formas"; más adelante veremos en qué esas formas son todavía universales.

- Se desemboca en el mismo resultado si se advierte con Rodier[39] que el verdadero objeto de la ciencia es lo necesario y no lo general; en el lenguaje aristotélico, es el *kath'autou* (= καθ'αὑτοῦ) y no καθόλου[40] (universal). Hay que volver una vez más al problema de la definición: se hace en comprensión, no en extensión; es decir que el haz de determinaciones que pertenecen necesariamente a la cosa y hacen que ella sea lo que ella es, es[41] captado en la cosa antes de pertenecer a una clase; la universalidad, dice Rodier, es una secuencia accidental de la necesidad. A partir de ese momento, si el individuo es incognoscible, es porque escapa al trabajo de aproximación de la definición, porque su comprensión es infinita; excede la *infima species*; no porque se oponga como lo singular a lo universal sino como lo contingente a lo necesario.

Aquí hay que ver la cuestión desde el lado del individuo. ¿Por qué está más allá de la determinación más fina de la definición? ¿Por qué es contingente? La *Metafísica* [en] Z 15 responde de esta manera: el individuo es la sustancia no como forma (tratada así hasta el presente) sino como forma de una materia, es la sustancia compuesta. Ahora bien, lo compuesto, se ha dicho en Z 8,[42] es engendrado él solo, la forma

[39] *La théorie aristotélicienne de la substance, op. cit.*, pp. 173-174 (AC).

[40] Léase, *katholou.*

[41] El sujeto de este tercer "es" es el "haz".

[42] Z 8 1033 b 16-19.

es inengendrada; el herrero hace una esfera de bronce pero no hace la rotundidad de la esfera. Si el compuesto es general, es perecedera; aquí está la verdadera razón de su carácter indefinible; pues la materia puede ser o no ser; la precariedad del objeto compuesto produce la precariedad de la opinión (cf. 1039 b 27-1040 a 8; este texto eslabona expresamente la cadena de las nociones siguientes: individualidad-materia-perecedera-opinión, "la opinión es lo único que se refiere a lo contingente" 1039 b 33). "En estas condiciones, concluye Aristóteles, resulta evidente que no sabría tener ni definición ni demostración de las sustancias sensibles individuales" (1039 b 27). Lo perecedero puede a cada instante desaparecer de la sensación actual; y si la noción subsiste en la memoria, es en mí donde ella subsiste, soy yo el que subsiste y no la cosa. Queda uno asombrado por este "platonismo esencial" que sobrevive al derrumbe de las Ideas y de los Universales; la ciencia está siempre definida por su calidad de imperecedera, y el objeto de la ciencia por su ingenerabilidad: ciertamente las formas son inmanentes y no ya trascendentes; no por ello son menos entidades sustraídas al tiempo. También por ello mismo, Aristóteles es todavía más radical de lo que este texto deja entender; se podría creer que la opinión alcanza lo individual, en realidad, la sensación más elemental ha superado lo individual: "Advierto al hombre en Calías", dice Aristóteles en *Anal. Post.* I 31 87 b 30.[43] La frase capta un *toionde* = τόιονδε (*quale*), no es un *tode* = τόδε (*hoc*); los sentidos desprenden ya el *acto* de la materia, tal y como la cera recibe la forma del anillo, no su metal; por esta razón en el nivel mismo de la sensación, la sustancia se revela ser *forma* y no individuo bruto. Es por lo que en fin la forma es llamada apropiadamente en el aristotelismo *prote ousía* = πρώτη ουσία, sustancia primera.

2. EL ESTATUTO DEL INDIVIDUO EN EL ARISTOTELISMO

Pasando del problema de la ciencia del individuo al problema de la naturaleza del individuo y de su estatuto ontológico en la filosofía de

[43] La cita no se encuentra tal y como aquí aparece en el capítulo 31 de las *Segundas analíticas*, esta nota, intitulada por Pellegrin: "No hay demostración por la percepción" corresponde al comentario. Cf. la traducción de *Seconds Analytiques* por Pierre Pellegrin, París, GF-Flammarion, 2005, p. 221 y nota, p. 390.

Aristóteles, pasamos de un problema específicamente aristotélico a un problema proyectado por los sucesores de Aristóteles sobre su filosofía. En efecto, la octava aporía del libro B que es la que acerca más a este tema, y de la cual dice Aristóteles que es "la más ardua de todas", es todavía una aporía epistemológica. Se refiere no a los individuos en número infinito sino a aquello que está "fuera" de los individuos. He aquí esta octava aporía: si no hay nada fuera de los individuos y como los individuos son en número infinito, la ciencia es imposible, pues la ciencia supone algo de uno y de idéntico y se refiere a lo universal, que pertenece a este principio. Por otra parte, si la ciencia debe ser posible, hay un "afuera" y así volvemos a caer en los géneros, fuera de los individuos, lo cual es igualmente imposible. Todo lo que sigue indica que la aporía se orienta hacia la determinación de la noción de sustancia-forma, de la cual se puede decir que está "fuera" del compuesto forma-materia. Todo lo que se puede sacar de esta aporía que concierne al estatuto del individuo en Aristóteles está fundamentalmente de acuerdo con Platón en *Filebo* 15: uno no piensa lo ilimitado sino lo intermedio entre lo "uno" y el *apeiron*. La gran diferencia entre Platón y Aristóteles no concierne a la cuestión del individuo, sino a la de la forma, que no es ya un universal trascendente, sino una quididad inmanente. Pero lo real aristotélico no es menos inmutable que lo real platónico, aunque sea inherente a las cosas mismas. La octava aporía tiende entonces a una reinterpretación de la forma en los términos de la *Física* y no en una determinación ontológica del individuo como tal. La octava aporía apunta a desprender, entre la Idea platónica que es un universal y los individuos, formas inmanentes que estén *en* lo sensible sin ser sin embargo *lo* sensible; por ahí se vincula con la sexta y con la séptima aporías que se refieren a los "géneros". En ese sentido, se puede decir francamente que en Aristóteles no hay aporía de la individuación. Para terminar veremos la razón profunda de ello.

Estamos entonces reducidos a preguntarnos 1] hasta qué punto la forma aristotélica individualiza la realidad; 2] qué individualidad última introduce la materia; 3] si la eventual individualidad que se da mediante la forma y aquella que se da mediante la materia tienen el mismo sentido y si en consecuencia no hay equívoco en la cuestión misma que planteamos a Aristóteles; 4] por qué en fin la noción aristotélica de ser es indiferente a eso que llamamos propiamente existencia y que oponemos a esencia.

1] *¿Hasta qué punto individualiza la forma aristotélica?*

El motivo fundamental que autoriza al lector de Aristóteles a buscar en su obra algo como una individuación por la forma es la conjunción de dos tesis fundamentales: por una parte, la sustancia expresa lo que ella es (su *ousía*) en su forma; por otra parte, lo universal no puede ser sustancia. "Bien parece que es imposible que ningún término universal, cualquiera que éste sea, sea una sustancia" (*Metafísica* Z 13 1038 b 9). Dos argumentos:

a] "La sustancia de un individuo es aquella que le es propia y que no pertenece a otro",[44] mientras que lo universal es "común" a varios. Hay así pues oposición de lo "propio" y de lo "común"; más precisamente, la sustancia es aquello que confiere a la cosa una unidad: "ya que los seres cuya sustancia es una, dicho de otro modo, cuya quididad es una, son también un solo y mismo ser" (Z 13 1038 9-15). En el mismo sentido: Z 8 1034 a 7; Z 11 1037 a 29-30.

b] La predicación excluye además que lo universal sea sustancia: pues lo universal está siempre atribuido a otra cosa; mientras que la sustancia no es nunca atribuida a un sustrato (Aristóteles ya no hace alusión a la posibilidad de atribuir la sustancia a la materia indeterminada como en Z 3 1029 a 23-25), Aristóteles es completamente radical: no se puede ni siquiera decir (Z 13 1038 b 16-23) que lo universal esté "contenido en la quididad" so pena de introducir sustancias en la sustancia y de arruinar la unidad misma del individuo; habría "en acto" dos sustancias inmanentes a la cosa: pues "el acto separa".

Este análisis del libro Z 13 nos permite estrechar aún más nuestra investigación: preguntar si la forma individualiza equivale a preguntar hasta qué punto aquello que es conocible y definido en un ser, a saber su quididad, lo individualiza. No es dudoso que una cierta individualidad se adhiera a la quididad (al *ti en einai*) ya que es precisamente lo que pertenece a un ser y siempre le ha pertenecido ser (traducción de Robin); dicho de otro modo: la quididad representa la unidad total de los caracteres que constituyen una naturaleza en el interior de un género.

Una última confirmación, si es que fuese necesaria, estaría en investigar en el libro I consagrado al uno y la unidad. El libro I 1 (que prolonga Δ 6) precisa eso que es ser "un numéricamente" (ἕν

[44] Z 13 1038 b 9-15.

ἀριθμῷ).[45] Esta unidad que es de alguna manera de índole distributiva (uno y luego uno y luego uno) debe ser distinguida de una parte de la unidad en el sentido de indivisibilidad (cuando digo que una caja clavada tiene una unidad o que un animal tiene una unidad a través de su diversidad de órganos); esta unidad de las cosas unificadas porque "continuas" (συνεχές) o "totales" (ὅλον)[46] depende o participa de la indivisibilidad del movimiento de la cosa que se desplaza en un bloque (en el caso de la cosa "continua") o que tiene en sí el principio propio de su desplazamiento total en el caso de un organismo vivo; la unidad "en número" debe ser distinguida, por otra parte, de la unidad inteligible (la de una noción comprendida); es aquí donde ι 1 nos interesa: pues la unidad numérica, distributiva, que hace que haya un "cada uno" (καθ'ἕκαστόν)[47] resulta expresamente aproximada del τόδε ti, del "esto" de la sustancia compuesta. En consecuencia, la unidad distributiva coincide con la unidad de composición forma-materia. Ahora bien, pregunta nuestro texto, ¿qué hace la unidad de cada cosa, que hace de "cada uno" la unidad de su propia forma y de su propia materia? Respuesta: la forma. No hay que ir en busca de principio exterior a la unidad de la materia y de la forma, pues la materia próxima y la forma son la misma cosa, salvo que esta cosa está de un lado en potencia y del otro en acto. "La cosa en potencia no hace más que uno de alguna manera con la cosa en acto."[48] Dicho de otro modo: la forma, al posarse, posa la materia que le conviene; inversamente, la materia aspira a la forma (*Física* ι 9 192 a 6-25).

Esta individualidad que procede de la forma y que coincide con lo *definido* está realizada en Dios. Individuo por excelencia, él es individuo por la forma solamente, ya que él es sin materia, es decir sin poder de devenir otra cosa sin indeterminación. Esta individualidad está realizada además en los astros —con la reserva de una individuación que depende del cambio de lugar—, en fin, con otras diferencias aproximadas que veremos más adelante por las almas humanas.

Negar una cierta individuación por la forma sería entonces arruinar la doctrina de Dios, de los astros y de las almas humanas.

[45] Léase, *hen arithmó.*

[46] Léase, *sunechés* y *holon*

[47] Léase, *kath'hekaston.*

[48] Robin (AC).

2] *¿Qué individualidad última añade la materia?*

Y, sin embargo, Aristóteles no deja de afirmar que la diferencia de las cosas se prosigue más allá de la *última diferencia,* del *atopon eidos* que define, que actualiza en una significación totalmente determinada y precisada las potencialidades del género y de la especie y que a ese título es "principio" (séptima aporía). ¿Qué significa esta individualidad que ya no es la de la quididad?

Primer rasgo

A decir verdad, lo que aparece más allá de la última diferencia no es ya del orden de la "diferenciación", ésa es la razón de por qué ya no es para nada inteligible. Es una diversificación de la cual ya no hay "logos", en todos los sentidos de la palabra: no más discurso, no más definición, no más aprehensión inteligible. B 4[49] (octava aporía) hace alusión a esa diverso, que se vincula al *apeiron* de Platón en el *Filebo* ("siendo dado que los individuos son en número infinito", 999 a 26). El primer rasgo de esta individualidad es pues su carácter de pluralidad ininteligible, no susceptible de ser dominada intelectualmente. Este primer rasgo, como los que siguen, está expresamente remitido a la materia. *Metafísica* Λ 8 1074 a 33: "Todo aquello que es varios numéricamente comporta materia".

Segundo rasgo

En cada individuo tomado separadamente, su propia materia designa su inacabamiento, es decir su aptitud para devenir otro (perecer, ser movido localmente, crecer o disminuir, ser alterado). Este rasgo está así pues en el lado opuesto y remite a otro carácter de la materia: toda materia próxima es *potencia,* así pues inacabamiento, capacidad de escapar al hilo de los determinismos alcanzados *hic et nunc* en el *tode ti.*

[49] Y no B 3, como se escribe en el *Curso.* La cita que sigue entre comillas es de *Metafísica* B 4 999 a 26 (y no del *Filebo* como parece indicar el *Curso*).

Tercer rasgo

La materia, en fin, es el principio de contingencia del cual dan constancia perversiones y monstruosidades. La forma es no solamente lo definido sino el orden. En ese sentido la individuación es no solamente indeterminación en el orden de lo definido, inacabamiento en el orden de la actualidad, sino imperfección en el orden de la finalidad.

Así pues es esta triple función de la materia (indefinido-potencia-desorden) lo que impide a Aristóteles identificar al individuo y a la forma. Plotino intentará franquear este umbral en el capítulo V de la 7ª *Eneada*: al plantear en el *Nous* una idea de Sócrates.

3] *Los equívocos de la individualidad*

Al llegar a este punto debemos confesar que no hablamos de lo mismo cuando decimos que la forma confiere una cierta individualidad y que la materia individualiza. En el segundo caso, individualidad quiere decir singularidad, variación accidental de un tipo. Las mismas palabras griegas *tode ti* y *hekaston* encubren una ambigüedad que no ha sido puesta en claro por Aristóteles.

De ahí el interés de una tentativa como la de Robin por disociar los dos sentidos y conciliar de esta forma los dos grupos de textos. En el caso de la personalidad, los caracteres propios del individuo coinciden con la especie última y recíprocamente la especie última es una *kath'hekaston* (Robin se apoya en particular en un texto que es importante: *Partes de los animales* I 4 644 a 23-b 7 donde se llama a Sócrates una "especie última", una "especie específicamente indiferenciada". Ahí une los textos de *Del Alma* [περὶ ψυχῆς = *peri psyches,* II 2 414 a y II 3] que dicen que la definición del alma no es según el género, sino "según lo propio [οἰκεῖον] y según la especie indivisa [ἄτομον]";[50] mientras que para las plantas y para los animales no hay lugar para considerar de otro modo más que en lo general a la especie, para el hombre hay que considerar "tal alma" de "tal cuerpo". En relación con la singularidad irracional, la especie última es seguramente un tipo, un tipo individualizado, si así puede decirse, pero solamente tipo; es la especie la que tiene una personalidad, los individuos son

[50] Léase: *oikeion* y *atomon.*

variantes accidentales del tipo y el pensamiento se pierde en la multitud de los *apeira*. Así pues habría ahí dos especies de individuación, una, que *determina* y otra que *indetermina*, una que conduce a lo que Kant llamará un "carácter" definido por sus correlaciones y sus determinaciones propias, otra a un "accidente" que escapa al saber, como a la actualidad de lo real y al orden: "Hasta el punto en que la individualidad amerita ser encarada como un objeto para el pensamiento, es por la forma que ella se constituye, dice Robin. Por el contrario, la materia, lejos de individuar positivamente, no funda más que una especie de individualidad negativa contra la cual viene a chocar el pensamiento").

Dos observaciones sobre esta solución de Robin:

- Hay que confesar que esta puesta en orden no es de Aristóteles. Le Blond declara: "Sin duda hay aquí y allá en su obra puntos de enlace de una teoría de la individuación por la forma, pero Aristóteles no parece haberlo puesto perfectamente en claro". Las sugerencias de Robin, lo concede, son fuertes: "Se puede, desarrollando esas indicaciones, legitimar su noción de sustancia y liberarla de una grave contradicción. Pero no creemos que la haya elaborado él mismo".[51] Para ello hubiese sido necesario que si hubiese estado interesado en el individuo como tal, lo que no es el caso por las razones que se dirán. Como quiera que sea, esta interpretación permite disociar retrospectivamente dos lecturas de la realidad: según la primera la realidad es una unidad jerárquica de *individuos personalizados*, desde Dios, los astros y las almas: entre esos seres el vínculo no es genérico sino analógico. Es la lectura "psíquica" de lo real. Volveremos a encontrar este problema cuando examinemos al final de este curso en qué sentido Dios, primer ejemplo de sustancia, es la respuesta al problema de la unidad del ser en tanto que ser. Según una segunda lectura, las formas no son individuos completos más que por la materia: la sustancia es entonces el "compuesto" (σύνολον):[52] es la lectura "física" de lo real. Leibniz volverá a encontrar este problema de los dos "reinos" en su doctrina de los mundos, que plantea problemas semejantes de individuación.

- Segunda observación: los dos sentidos de la individualidad, suponiendo que pudieran ser distinguidos, están necesariamente entreverados, pues, fuera de Dios y los astros (reserva hecha, por lo demás, de

[51] Le Blond, *op. cit.*, pp. 377 y 378 (AC).

[52] Léase: *sunolon*.

su "materia local"), la personalidad es *también* singularidad en razón de la materia. Los seres personalizados por su forma están también singularizados por su materia: lo "propio", el *para sí* de Sócrates no contiene "aquello que le sucede accidentalmente" (ser grande, pequeño, rojo o negro); entre Sócrates y Coriscos, hay diferencias *propias* y una diversidad *accidental*. A partir de ese momento, el problema de la individuación equivale a saber si se puede distinguir lo que es diferencia específica que depende de la esencia —o más exactamente de la quididad— y aquello que es diversidad accidental que depende de la materia. *Metafísica* I 9, toca este problema y distingue la contrariedad en la esencia, que instituye diferencias inteligibles (pedestre-alado), y la contrariedad en el ser, considerada como asociada a la materia (blanco-negro). "Es por esto que ni el color blanco del hombre ni su color negro constituyen diferencias específicas, y no hay diferencia específica entre el hombre blanco y el hombre negro, pese a que se impusiera un nombre a cada uno (I 9 1058 b 2-4). En este texto bien parece que la diferencia específica no fuera muy lejos en dirección del individuo: "La especie hombre es la última e indivisible especie" (1058 b 10). El caso de la sexualidad es muy ambiguo, pues flota entre lo esencial y lo accidental; la especie no se ve afectada por el sexo, y sin embargo "macho y hembra son modificaciones propias del animal, no sustanciales sino materiales y corporales" (1058 b 22).

Toda filosofía de las "formas" conduce a esa clasificación del por sí y de lo accidental; quizá es la dificultad mortal que invita a una revisión desgarradora de ese género de filosofía. Así pues hay que guardarse de todo entusiasmo por una solución demasiado clara de esta paradoja en una filosofía que nunca ha reflexionado ni sobre el estatuto legal de las personas en relación con la naturaleza, ni sobre la singularidad como acontecimiento, como innovación, en la naturaleza misma. Esto nos lleva a las razones por las cuales este problema no es aristotélico.

4] *Por qué este problema no es aristotélico*

Si Aristóteles no se interesa en la individuación como tal y no ha hecho de ella una aporía distinta, esto tiene que ver con su concepción no solamente de la ciencia, sino de la *realidad*; una y otra siguen siendo platónicas a pesar de su gusto experimental y de su inclinación por

el espíritu de la tradición médica. Lo real es lo definido, lo determinado; la singularidad es lo indeterminado; en ese sentido, la singularidad tiene algo de irreal. Robin tiene razón: "Para que la materia fuese capaz de individuar realmente, sería necesario, en resumidas cuentas, que lo hiciera a la manera de la forma", es decir de aquello que determina. Lo cual, en el aristotelismo, va "a contrapelo de los principios más esenciales de la doctrina".[53] Tocamos aquí la vacilación más fundamental del aristotelismo que se traduce en su teoría de la sustancia, que, en oposición de la Idea platónica, es un "sujeto"; un existente separado e individual es una "esencia", "al mismo tiempo" un contenido inteligible. Es por esta razón que sustancia se dice a título primario de la forma, aunque eso que exista sea el compuesto forma-materia. Le Blond, que habla de una aporía de la sustancia (aporía para nosotros, no para Aristóteles) advierte que Aristóteles distinguió correctamente, aunque ligó mal dos nociones: "Noción de contenido inteligible, de esencia, por una parte, y por la otra, noción de sujeto, de existencia separada e individual".[54] Identificar sustancia y sujeto sería identificar sustancia y materia (tentación evocada y apartada en Z 3). Así Aristóteles se ve también rechazado del lado de una filosofía de la *quididad* y no del *individuo*.

El equívoco del sustantivo *ousía*, que tan mal traduce en francés [y en español] la palabra sustancia, se vuelve a encontrar en el verbo ser conjugado en un tiempo personal, por ejemplo en la distinción de *ti esti* y del *ei esti* donde la traducción latina ha visto la distinción de la esencia y de la existencia. La lógica de Aristóteles, anota Le Blond, sabe distinguir bien las dos *cuestiones*.[55] Al mismo tiempo, Aristóteles distingue también el uso copulativo y el uso existencial del verbo ser, ejemplo: ¿Dios existe?, ¿qué *es* Dios? "Pero esta distinción no se mantiene firmemente."[56] Y ¿por qué no? Porque la existencia aristotélica no se corresponde exactamente con lo que nosotros llamamos existencia y que sería la singularidad de los individuos. Si bien es muy

[53] Robin, *op. cit,*, p. 95 (AC).

[54] Le Blond, *op. cit.*, p. 376 (AC).

[55] *Analítica* II 1, 89 b 23 ss. Cuatro cuestiones: el hecho (το οτι), la razón (το διοτι), la existencia (ει εστιν), la esencia (τι εστιν). Las dos primeras se refieren a hechos complejos, las dos últimas que aquí nos interesan son seres simples o al menos únicos. Aunque pudiese reagruparse 1 + 3 y 2 + 4: 1 + 3, es el orden de hecho, ya sea en la atribución ya sea en la posición de existencia. La cuestión *ei estin*, es pues la cuestión del ser tomado absolutamente (PR).

[56] Le Blond, *op. cit.*, p. 378 (AC).

cierto que el empleo del verbo ser en su sentido absoluto (diferente del uso copulativo) implica posición de existencia y que Aristóteles, mucho antes que Kant, había visto muy bien que la existencia no añade nada a la esencia (*An. Part.* 11, 7; 92 b 13),[57] subsiste el hecho de que el uso que de él hace es completamente diferente: Aristóteles piensa tan poco en el ser como posición de existencia que la razón que él da de la distinción esencia-existencia pasa de lado. "El *einai,* dice él, no es un género", no como posición de existencia sino como carácter demasiado vago. (Le Blond hace ver[58] cómo en virtud de su vocabulario mismo, Aristóteles elude el problema de la existencia; después de haber dicho: *to einai* no es de ninguna manera la "esencia", dice: pues *to on* no es un género. Se ha deslizado aquí un problema conceptual.) Por otra parte Suzanne Mansion considera como sinónimos a *ousía* y a *to on.* En efecto, se nos remite a la teoría del ser como "análogo" de todas sus significaciones y para ello diferente de un género (*Metafísica* E 2). El orden existencial es tan poco familiar a Aristóteles que habla igualmente del *ei esti* del triángulo. Aquí existir quiere decir: no ser ficticio, inventado, en suma ser "objetivo" en el sentido moderno de la palabra. Por otra parte Le Blond observa que, en recompensa, la esencia es encarada muy concretamente a partir del momento en que se rechazan las generalidades para ceñir de más cerca las "quididades". Esencia y existencia tienden entonces a coincidir en la filosofía de la *quididad.* En el mismo sentido, Suzanne Mansion escribe: "El sistema de Aristóteles, para ser comprendido, debe ser considerado como un desarrollo y como un perfeccionamiento de la filosofía conceptual establecida por Sócrates y enriquecida por Platón".[59] Por lo mismo ella no piensa que Aristóteles haya alcanzado la posición concreta de existencia en la cuestión *ei esti*: "La existencia que se tiene en la mira en la cuestión *ei esti* es pues la existencia concreta, la que poseen los individuos que nos rodean. Aristóteles no conoce otras. Pero es esta existencia tomada en estado abstracto e indeterminado..."[60] "Aristóteles no pen-

[57] Avicena y luego el tomismo han sacado todas las consecuencias de ello. En Avicena, la existencia es sobreañadida accidentalmente; en santo Tomás, ellas son distintas pero no están separadas (sobre este punto, cf. Le Blond, p. 173 n. 2 y 3) (PR). [Referencia a la obra *Partes de los animales.*]

[58] Le Blond, *op. cit.*, p. 174 (AC).

[59] Suzanne Mansion, *Le Jugement d'existence chez Aristote,* Lovaina, "Institut supérieur de philosophie", 1946 (reed. Lovaina, Peeters, 1998), p. 11.

[60] *Id.*, p. 261 (AC).

só en separar la posibilidad de las esencias de su existencia, porque no posee una idea precisa de la contingencia metafísica."[61]

Conclusión

Las dos personalidades que luchan en Aristóteles encuentran su equilibrio en la teoría de la quididad (τό τί ἦν ἐιναι): el platónico y el asclepiada; "por un lado, la simpatía secreta y combatida por Demócrito"; por el otro, el sentido profundo de la realidad de la forma, es decir de la idea (Le Blond cita aquí a Brémond, *Le dilemme aristotelicien*.[62] "La esencia o la idea es en el individuo aquello que hay de más real. Y esto parece que solicita una trascendencia de la idea que Aristóteles niega con obstinación").[63] Hay que decir, en defensa de Aristóteles, que lo que lo compensa y reequilibra es la clave de toda la *Física*, a saber la distinción más genial del sistema, la del acto y de la potencia. Viene a interferir con el platonismo esencial de su filosofía de la *quididad*. Hay en la naturaleza un margen de inacabamiento, de indefinido, que es el límite inferior del saber; si la "naturaleza" fuese actualidad, las formas serían individuos, y todo lo real sería inteligible. Tanto y tan bien que su filosofía de la *ousía*, de la *beeingness*, de la *estancia*, oscila entre una filosofía platónica de la Forma y una filosofía empirista de lo concreto entendido como un "acto" mezclado de potencialidad. Es esta última filosofía la que va a encontrar un Leibniz para oponerla al matematismo cartesiano.

[61] *Id.*, p. 273 (AC).

[62] André Brémond, *Le dilemme aristotélicien*, París, Beauchesne "Archives de philosophie", 1933.

[63] Le Blond, *op. cit.*, p. 378, nota 1 (AC).

4. LA SUSTANCIA "SEPARADA"

INTRODUCCIÓN: EL PROBLEMA DE LA "SUSTANCIA SEPARADA" EN LA ECONOMÍA DE LA *METAFÍSICA*

Los libros centrales[64] consagrados a la sustancia sensible (Z Θ I)[65] han sido insertados en este lugar a efecto de preparar la investigación de la sustancia suprasensible. Pero en la textura misma de esos libros, nada justifica que tales sustancias existan: solamente se ha mostrado que la forma es el "primer ejemplo" de la sustancia. El principio que permanece cognocible es indiscernible de la cosa misma; mucho más todavía Z Θ I no fueron escritos para resolver las aporías de A [a] E 1.[66] Tienen una base independiente y son la prolongación de Δ. Habrían sido reunidos ulteriormente por el sostén (E 2-4). Sea cual sea el orden cronológico al término del grupo Z Θ I solamente se ha analizado la sustancia de la "filosofía segunda" para hablar como E 2: es decir, sustancias sensibles que son ejemplos "segundos" de la sustancia; el problema de la "sustancia primera", objeto de la filosofía "primera" o teología, sigue estando en suspenso. En ese sentido, un tratamiento *científico* de la sustancia sensible sigue siendo todavía un tratamiento dialéctico, un enfoque aporemático del problema central de la *Metafísica.* Cuando lo más que se ha hecho es apartar la vía platónica de las Ideas poniendo las formas en las cosas, gracias a la física y a la lógica; el problema de la filosofía primera sigue intacto.

El grupo de los libros Λ M N[67] constituye en bloque una respuesta a este problema. Pero habría que poner aparte a M 1-9 (es cierto que las primeras líneas de M 1 vinculan al libro con el problema central: ¿existe o no, aparte de las sustancias sensibles, una sustancia inmóvil y eterna? Y si existe esta sustancia, ¿cuál es su naturaleza?). Pero de inmediato, Aristóteles indica que M 1-9 será todavía un rodeo prepa-

[64] Se trata siempre, en lo que sigue, de las referencias a la *Metafísica,* cuyos libros se designan con letras griegas mayúsculas.
[65] Léase, *Dzeta. Theta, Iota.*
[66] Léase *Alfa* a *Epsilon,* capítulo 1, luego *Delta* en la frase que sigue.
[67] Léase, *Lambda, Mi, Ni.*

ratorio: hay que estudiar primero las doctrinas de los otros filósofos, de tal suerte que si se han equivocado..., etc. De ahí la larga discusión sobre los objetos matemáticos y las Ideas, que se sitúa sobre el terreno de la quinta aporía (*Metafísica* B 2 997 a 34 y siguientes). El libro M 1-9 tiene pues como tarea separar del campo de lo suprasensible a los números, figuras, Ideas que no son sustancias separadas por sí mismas sino solamente para el matemático; éstas no son pues todavía las causas investigadas por la sabiduría ya que la causa del ser debe estar "separada" (Z 1 1028 a 20-b 2); así M 1-9 libera solamente el horizonte de la doctrina de la sustancia.

Es solamente en Λ 6 donde comienza la teología de Aristóteles (Λ 1-5 es una recapitulación de la teoría de la sustancia, que aparece aquí como una propedéutica a la teología). Λ 6 encadena directamente con la concepción de la filosofía expuesta en E 1: tres ciencias ordenadas en función de tres modalidades sustanciales (física, matemática, teológica). Es pues en esta segunda parte de Λ a donde hay que ir a buscar la respuesta a las dos preguntas que E 1 planteaba:

1. ¿En qué sentido la sustancia *separada* es ella el *primer* ejemplo de sustancia?

2. ¿Cómo se vinculan con ella las otras sustancias, de manera que constituyan con ella la unidad analógica del ser?

La primera cuestión recibe una respuesta explícita: es la parte clásica de la teología aristotélica; la expondremos muy esquemáticamente, ya que, por lo demás, ella es el objeto de una explicación de textos detallada. Por el contrario, la segunda sólo recibe un esbozo de respuesta; este inacabamiento de la teología repercute sobre todo el sistema; en efecto, de la respuesta a la segunda cuestión depende, como se ha visto, la coherencia misma de una filosofía que identifica a la ontología general con una teología, es decir lo ontológico con la óntica de lo divino.

1. EL MOTOR INMÓVIL: ESTRUCTURA DE LA ARGUMENTACIÓN

Las dos etapas de la demostración de Aristóteles conciernen, la primera, a la *existencia*, la segunda a la *esencia* de la sustancia suprema; así pues, se va del εἰ ἐστίν al ἐστίν (saltamos aquí el difícil capítulo 7, consagrado a la manera en la cual el motor inmóvil mueve; esta *noción por*

el deseo es en efecto la respuesta o el inicio de la respuesta a la segunda cuestión, la de la unidad de los seres en el ser. Vincularemos entonces directamente Λ 9 con Λ 6, cosa que hace más estremecedor el progreso del pensamiento de uno a otro capítulo. Saltamos también el capítulo 8, que es una interpolación muy tardía, y que constituye una recomposición de la teología: al "dios" de Λ 6, 7, 9, lo sustituye o se le añade la multiplicidad de las esferas inmóviles que son otras tantas realizaciones de la sustancialidad en su estadio eminente).

Los dos momentos de la teología de Aristóteles son en realidad mucho más que una determinación de la existencia y luego de la esencia; del uno al otro, se enriquece y profundiza toda la concepción de lo divino. Se empieza por un dios que es de algún modo "físico" y que soporta el movimiento del mundo y es la raíz de su eternidad y se eleva a un dios espiritual que piensa y se piensa. Así pues, se trata de algo más que de un progreso de la existencia a la esencia; pues *aquello que* existe, según el primer momento, es más pobre que *aquello que* está determinado analógicamente al pensamiento del sabio, según el segundo momento.

Consideremos entonces los dos momentos de esta progresión:

A] *El Dios "físico"*

¿Cómo probar que debe existir necesariamente alguna sustancia eterna "inmóvil"? (a reserva de saber si esta sustancia es única o múltiple).

El punto de partida del argumento es proporcionado por la *eternidad del movimiento.* Ésta es ella misma una secuencia de la eternidad del tiempo, ya que el tiempo es "algo del movimiento"; en cuanto a la eternidad del tiempo, es conocida directamente mediante simple inspección de la noción: un tiempo de antes del tiempo es todavía un tiempo (*Física* VIII 1 250 b 23-25 1 b 13 establece directamente la eternidad del movimiento sin pasar por la del tiempo). ¿Qué movimiento es eterno? Un movimiento continuo (*Física* VIII 6 259 a 16); ahora bien, no hay movimiento continuo sino movimiento local y el único movimiento local continuo es el movimiento circular (*Metafísica* Λ 6 1071 b 12).

Luego se establece que una y otra eternidad —la del movimiento y la del tiempo— residen en una sustancia sin materia y sin potencia: si no el movimiento *podría* cesar; la sombra de una contingencia, de una

nada, debe ser apartada de la sustancia primera, so pena de afectar la perdurabilidad del movimiento.

Así se anuncia la sustancia eterna: ella es el Acto puro, el Acto sin potencialidad; en ese sentido, se dice de ella que es "inmóvil".

Tenemos así, si no la respuesta completa a la primera pregunta, al menos un elemento de esta respuesta; la sustancia que es la más sustancia, es la que no es más que forma, aquella que es solamente Acto, es decir sin indeterminación. Es manifiestamente hacia ese desenlace que se orientaba ya la teoría de la sustancia sensible: la forma hacía la sustancialidad de la sustancia.

Se ve en qué sentido el dios que revela este argumento es "físico", es un dios que es inseparable de una estructura cosmológica, la *eternidad del movimiento*. Eternidad del mundo y eternidad de Dios adhiriéndose el uno al otro. La teología de Aristóteles está así, al menos en este primer nivel, sobre la línea que va del alma del mundo según el platonismo (cf. el αὐτοκινοῦν de *Fedro* 246 c)[68] a la del estoicismo y de Plotino. Pero incluso en este primer nivel, la originalidad de Aristóteles es grande: está toda entera en su análisis metafísico de lo real que desemboca en la distinción de la potencia y del acto; toda su argumentación descansa en la prioridad del acto sobre la potencia; es lo perfecto lo que da razón de lo imperfecto; lo que deviene, lo que está en camino no se basta a sí mismo; el ser, en cuanto que determinado, acabado, llegado a plenitud, es el principio del ser indeterminado, inacabado que está en marcha hacia la madurez de alguna forma. Ahí está el testamento filosófico de Aristóteles.

B] *El dios "espiritual"*

La meditación sobre el acto puro hace un segundo salto a Λ 9: el motor inmóvil se revela como "pensamiento del pensamiento".[69] ¿Cómo

[68] *Fedro* 295 c tal y como está indicado en el *Curso* no existe. La referencia debía haber sido más bien a la *Metafísica* Λ 6 1072 a 1.

[69] Resulta notable que la simplicidad y la inmaterialidad de lo divino dejen intacta la cuestión de su unidad. Lo "divino" es fundamento de las cosas, pero su noción no permite decidir si es único o múltiple. La única cuestión que Aristóteles encara es la del orden o de la jerarquía en la perfección. La oposición del monoteísmo o del politeísmo, esencial en un contexto hebreo, resulta secundaria en la filosofía griega. Hay que mantener en el espíritu esta diferencia de problemática para volver a poner en su verdadero lugar las variaciones de Aristóteles sobre el *número* de motores inmóviles: en esta

es esto posible? Mediante un procedimiento que podría llamarse extrapolación analógica. Tenemos, en efecto, una figura aproximada del acto puro en la experiencia de un "género de vida" (βίος = bios), la vida contemplativa. Es entonces la doctrina ética de los géneros de vida, la que proporciona el principio de esta nueva operación. En ese sentido, se puede decir que tenemos una experiencia analógica de eso que es el acto puro en *la actividad inmóvil de la teoría.* Aquello que hacemos raramente y con fatiga, Dios lo hace sin cesar. El libro X 7 de la *Ética a Nicómaco* está así en el camino que lleva del dios "físico" al dios "espiritual" de *Metafísica* Λ.

Ahora bien, ¿qué es "contemplar"? Un segundo eslabón del argumento es proporcionado por el libro III 4 de *De anima*: la contemplación es el conocimiento perfecto de las causas y de los principios; ahora bien, en este conocimiento, la inteligencia —esa "parte" del alma que es *capaz* de los principios y las causas— está en la misma posición que el alma sensitiva con respecto de los sensibles; y deviene lo que mira; de la misma manera que la sensación es el acto común del que siente y de lo sentido, de esa misma manera la inteligencia en acto es el acto común del sujeto y del objeto. Se podría decir lo mismo de otro modo: ya que la Inteligencia *es* los Inteligibles que ella contempla, es ella misma la que piensa al pensar todas las cosas en su principio. Así hemos formado la idea de un Acto Puro que es al mismo tiempo Pensamiento Puro, a saber "Pensamiento que se piensa a sí mismo al captar lo Inteligible". Es esta idea de un Pensante – Pensado – PensándosE la que está en el centro de esta página (*Metafísica* Λ 7 1072 b 14-30) que Plotino admira tanto y en la cual encuentra el principio de su segunda hipóstasis, la Inteligencia (no será sino la segunda hipóstasis, subordinada a lo Uno, porque el Pensamiento que se piensa al pensar a los Inteligibles contiene ya la dualidad de la reflexión y la multiplicidad de los Inteligibles).

Así, el Dios de Aristóteles es nuestra contemplación —al menos si somos "sabios"— nuestra contemplación y su alegría, pero continua y sin perturbación alguna.

Lo que hace la unidad de estos dos momentos —eternidad del movimiento y eternidad de la contemplación— es pues la noción de Acto Puro; es ella la que permite integrar la *analogía de la sabiduría* en la determinación de la sustancia primera; sin ella, la teología se desdo-

---

erspectiva es preciso abordar Λ 8 (que en apariencia contradice a Λ 7 1072 b 13) (PR).

bla entre la eternidad del mundo y la de la sabiduría. Pero la primera proporciona solamente un punto de partida y la segunda una analogía: el Acto Puro proporciona el principio.

2. LA OPERACIÓN DEL MOTOR INMÓVIL

Henos aquí en el umbral de la dificultad mayor de la *Metafísica.* ¿Cómo es que el primero de los seres hace la unidad del ser? O, para hablar como E 1, ¿cómo es "universal porque primero"?

Tenemos un bosquejo de respuesta en el capítulo VII del libro en que Aristóteles expone de qué manera el Acto puro, "inmóvil", puede decirse que pone a *mover* todo lo demás.

Hemos dejado de lado este difícil texto: es sin embargo ahí donde se revela el papel "motor" del Acto puro; sin este análisis, se puede hablar de un Acto inmóvil, no de un motor inmóvil. ¿Cuál es pues la *moción* que precede a esta inmovilidad?

Aristóteles intenta elucidarlo mediante una analogía: la de lo *deseable.* Vamos a considerar esta analogía desde el punto de vista del problema que aquí nos interesa, a saber el de la unidad de la cadena de los seres, que aquí se ven enlazadas al ser primero:[70] "Es de esta manera en que mueven lo deseable y lo inteligible: mueven sin ser movidos" (*Metafísica* Λ 7 1072 a 26; se refiere aquí a la experiencia psicológica del deseo: su objeto suscita el movimiento del deseo y del conocimiento, sin que él mismo sea afectado por ese movimiento).

Esta analogía resulta incomprensible si no se tiene en mente el *esquema* del universo aristotélico; es una jerarquía de realidades cuya clave está dada por el análisis metafísico de lo real en forma y ma-

[70] En la marcha de la meditación, esta página está situada entre la teoría de la eternidad del mundo (que sirve de base de partida a la determinación del Acto puro) y la del Pensamiento que se piensa; así pues, entre el dios "físico" y el dios "espiritual". Desempeña entonces un papel de mediación entre los dos momentos fundamentales de su teología; vuelta de un lado hacia el movimiento del primer cielo, del otro hacia la inmovilidad de la meditación, esta atracción soberana —y soberanamente en reposo— del Primer deseable asegura la transición decisiva de una fase a la otra de la meditación. Es *todavía* "física", y *ya* "espiritual". Así hay que leer estas páginas como un movimiento en espiral que trabaja, talla la idea de sustancia separada: principio de la eternidad del movimiento, Dios se torna el Amado que atrae todo hacia él, en fin el supremo Meditante (PR).

teria, acto y potencia; en efecto, el orden jerárquico está asegurado por el orden *relacional* de cada una de esas nociones; la misma cosa es forma en relación con una cosa y materia en relación con otra; el encadenamiento de los reinos de la naturaleza da una idea de esta ordenación jerárquica (lo humano es construido sobre lo vivo; lo vivo sobre lo inorgánico, etc.). Pero este esquema de universo sigue siendo empírico y no es explorado por las ciencias sino en sus "términos medios", que son todos "motores movidos" (el primer cielo y la serie de los círculos concéntricos del grado supra-lunar, la permutación de los elementos en los grandes intercambios infra-lunares, el hombre, los vivos, las cosas, etc.). Solamente un análisis metafísico que esté enfocado sobre la condición radical del eslabonamiento de todos los "motores-movidos", así pues sobre el "término extremo" de la serie de los "términos medios" puede elevar esta representación del Cosmos al nivel de necesidad racional que requiere "la Ciencia que buscamos".

Aquí interviene la analogía de la aspiración por el deseo.

La demostración es muy laboriosa. Ante todo hay que establecer que lo *primero* deseable es también lo primero *inteligible*: es preciso justificar esta coincidencia que no es verdadera más que para el primero de cada serie: el bien aparente objeto de los deseos empíricos no siempre es razonable; pero el Bien en sí al cual remiten todos los bienes aparentes, y que es el término que ha sido puesto en la mira por el movimiento del querer, no puede no ser el primero inteligible. Así tenemos una primera serie de sinónimos: Primero deseable, Bien en Sí, Primero Inteligible.

Queda por mostrar que el Primero Inteligible es la sustancia simple, el acto puro; Aristóteles lo establece así poniendo en una columna los términos positivos y en la otra los términos negativos; los positivos son primeros en relación con los negativos y el primero inteligible es el primero de los positivos.

¿Cuál es? "En esta serie la sustancia es primera y en la sustancia aquello que es simple es primero" (*Metafísica* Λ 7 1072 a 32). Atajo estremecedor de toda la ontología sustancialista: el grupo A-E estableció la primera proposición "la sustancia es primera"; en cuanto a la segunda, es cierto que Z H Θ no conoce sustancia simple sino compuesta; pero al establecer la primacía de la forma como principio a la vez de inteligibilidad y de realidad de la sustancia, este grupo de análisis prepara la segunda proposición: "en la sustancia lo que es simple es primero"; pero la prepara solamente; la intuición mediante la

Inteligencia de una sustancia no compuesta, es la intuición del papel fundamental y fundador del Acto puro en relación con todas las operaciones tachadas de inacabamiento, de potencialidades; en suma, esta segunda proposición es la posición metafísica de la primacía del ser sobre el devenir, del acto puro sobre la potencia.

Así queda completada la serie de sinónimos comenzada más arriba: Primero deseable, Bien en sí, Primero Inteligible, Sustancia simple e inmaterial. Al leer ahora esta serie en el sentido inverso diremos que la sustancia simple e inmaterial (último término de esta cadena de identificaciones) mueve como el primero deseable (término inicial de la serie).

¿En qué contribuye esta identificación de la moción de Dios con la de un "deseable" a resolver el problema fundamental de la unidad de los seres en el ser? Un punto se da por adquirido: el acento ha sido desplazado de la *eficiencia* a la *finalidad*. Mover sin ser movido, hemos dicho, es el privilegio del Amado; ahora bien, "la causa final mueve como objeto del amor, y todas las otras maneras mueven por el hecho de que ellas mismas son movidas" (Λ 7 1072 b 3); y más adelante: "A un tal principio están suspendidos el cielo y la naturaleza" (1072 b 14). La relación de causalidad final, según este texto, bien parece ser no solamente *una* vía, sino *la* única vía que ofrece el aristotelismo para dar cuenta del lazo analógico que reúne bajo el mismo título "equívoco" de ser la sustancia primera y las otras sustancias. Desgraciadamente, la *Metafísica* resulta insuficiente en el umbral de la dificultad. Tratemos de reparar este fracaso parcial (§3) y de discernir el motivo de ello (§4).

3. EL INACABAMIENTO DE LA *METAFÍSICA*

La unidad de analogía de los seres en el ser exigiría para ser probada que el ser primero fuese *fundamento de analogía*. Ahora bien, esto está indicado y esbozado, pero no verdaderamente desarrollado. Veamos los rasgos principales de este bosquejo.

Primer movimiento: la sustancia es la forma

Hemos visto a toda la filosofía de la *ousía* anudarse alrededor del *ti en einai* (quididad) que es a la vez el nudo de realidad y de inteligibili-

dad; es la cosa *misma* y es la cosa *conocible*. Ahí es donde Platón es originariamente dejado por Aristóteles. Sin duda, el platonismo es "retenido" en ese sentido en que la *quididad* es un contenido determinado de significación, necesaria e inmutable; cada una es una diferencia última, último término de la investigación de las cosas; así, Aristóteles, al igual que Platón, se mantienen expresamente en el nivel de lo múltiple, de las "diferencias". Pero lo múltiple platónico es tomado en el plano de las significaciones pensadas, lo múltiple aristotélico, son las realidades producidas por la naturaleza o por las artes humanas. El problema parmenidiano de lo Uno es eludido como "arcaico" y así pues el de la génesis de lo múltiple a partir de lo Uno. No habrá "procesión" ni "génesis" aristotélicas, sino cuando más una *jerarquización* de las formas, todas ellas inengendradas.

Segundo movimiento: la forma es acto

La idea genial del aristotelismo está en haber identificado forma y acto; lo cognoscible de la forma es la actualidad, la llegada plena a la realidad de su propia significación. Por esto, la relación forma-materia no tiene nada que ver con la relación de un lleno y de un vacío, de una operación unificante y de un diverso, como en Leibniz y en Kant. La forma es lo pleno de lo real y del sentido. La escisión de lo acabado y de lo inacabado, del acto y de la potencia, es el fundamento de la *Física*; se ha visto que la definición del movimiento depende de esto. Es también la doctrina del principio del movimiento la que termina de cortar a Aristóteles con el platonismo; pues los "Universales" están finalmente en potencia, en ese sentido en que los géneros son un campo de posibilidades de las cuales una sola es realizada por medio de la diferencia específica y de las "últimas diferencias". En fin y sobre todo, la distinción del acto y de la potencia es la clave del problema ontológico de la jerarquización de lo real. Pues los seres son más o menos ser, según serán más o menos acto, es decir sin determinación, sin amenaza de destrucción, sin alteración.

Tercer movimiento: el acto puro es lo supremo inteligible

Si la forma es eso que se comprende en lo *real*, eso será (según 7)[71] la sustancia simple, aquella que no es más que acto, que realizará el colmo de la inteligibilidad. Por vez primera la teología de Aristóteles

[71] *Metafísica* Λ 7 1072 a 33-34.

es incorporada a su gran designio: y hay que decir que Aristóteles no ha *sustituido* la Idea platónica en la región (común a Aristóteles y a Platón) de lo suprasensible por su motor inmóvil; no es una sustitución en el mismo plano, sino una innovación; "el acto puro" es una dimensión metafísica original, porque esta noción supone la doble revolución de la forma y del acto; en ese sentido 7 no es ya ni siquiera un residuo platónico, más o menos bien integrado en la metafísica nueva, sino ya una noción edificada sobre un suelo aristotélico; no es un análisis del lenguaje y de sus significaciones, sino de lo real como forma y como acto que soporta la reflexión sobre la sustancia separada.[72]

Cuarto movimiento: el acto puro es repetido en las cosas sensibles

Estamos entonces en el punto de litigio: ¿cómo es que la entidad separada es fuente de ser? La *Metafísica* solamente contiene algunas líneas que responden a esta cuestión: Θ 8 1050 b 28: "Las cosas corruptibles *imitan* a las incorruptibles", cf. Λ 7 1072 b 13-14:[73] "Todas dependen de la entidad separada como su causa final". Así pues es en la dirección exclusiva de la causalidad final donde Aristóteles ha buscado el fundamento de analogía que permite fundar una ciencia una del ser en tanto que ser sobre la base de una ciencia del primer ser.

Este vínculo de imitación y de dependencia en relación con un *término ad quem* no fue nunca tratado sistemáticamente por Aristóteles, mientras que es ahí donde se juega la unidad de la ontología y de la teología; solamente se encuentran alusiones dispersas a ese gran principio de unificación de los seres. Owens cita:

1] *De Anima* II 4 415 a 26-27: crear un ser semejante a sí es "participar en lo eterno y en lo divino en la medida de lo posible, pues tal es el objeto del deseo de todos los seres, el fin de su actividad natural". El individuo vivo, al no poder seguir siendo el mismo y numéricamente uno, es la especie que mediante su perpetuación *imita* la inmovilidad divina.

2] *De Caelo* I 9 279 a 17-30: "De la duración inmortal y divina derivan el ser y la vida de las que gozan las otras cosas, unas de manera más o menos articulada, otras débilmente".

[72] Cf. Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, París, Vrin, 1948, p. 47 (AC).

[73] Referencia inexacta.

3] *De Gen. et Corr.* II 10, 336 b 27-337 a 7,[74] donde causalidad final e imitación son explicadas una por la otra. Owens[75] observa que se trata de una verdadera lucha por lo mejor que constituye la imitación del ser por los seres: movimiento circular, perpetuidad en la generación, ciclo de los elementos y mismo movimiento lineal: pues es "por imitación del movimiento circular por lo que es continuo el movimiento lineal".

¿Cuál rasgo del acto puro es así repetido? Esencialmente, la permanencia en una actividad no sufrida, no recibida, no "movida": a esta permanencia en un reposo que actúa Aristóteles la llama pensamiento del pensamiento. Lo que es imitado es menos un inteligible universal que una inteligencia singular. El acto que perpetúa la vida, el acto que da perpetuidad al ciclo de los elementos físicos, el acto sobre todo por el cual el sabio se establece en la vida contemplativa (según el retrato que de él hace la *Ética a Nicómaco*) son las aproximaciones diversas de esta unidad analógica del ser; y esta unidad analógica de los seres en el ser, a su vez, funda una unidad analógica en la ciencia del ser. Pero estas categorías de la imitación pura, de la lucha por lo mejor de la proximidad o de la distancia en la imitación, del grado de ser, etc., no son realmente elaboradas por Aristóteles, sino tratadas alusivamente: para elaborarlas rigurosamente, habría que ceñir más estrechamente la diferencia fundamental entre la participación platónica que va de lo inteligible a lo sensible y la imitación aristotélica que va del acto puro al acto combinado, de la forma real a la forma irreal, de la inteligencia divina a la contemplación humana, a la vida y a un movimiento natural como acto inacabado de la potencia. Entonces se advertirá en qué sentido la Individualidad del Ser primero es el principio de universalidad del ser en cuanto que ser, y se comprenderá por qué no hay *ontología separada* en Aristóteles, porque incluso el padre de la ontología ni siquiera inventó la palabra. Aristóteles no la realizó explícitamente; por eso su proyecto es coherente, pero su puesta en funcionamiento sigue estando en suspenso.

[74] Cf. *De la génération et de la corruption*, trad. de Marwan Rashed, París, Les Belles Lettres, 2005.

[75] Owens, *op. cit.*, p. 420, n. 35 (AC):

4. LÍMITE DE UNA FILOSOFÍA DE LA FORMA: FORMA Y EXISTENCIA

Si Aristóteles no concluyó su programa, sin duda es a causa de su indiferencia a lo que produce la *existencia de un ser*. Lo hemos observado en varias ocasiones,[76] su filosofía sigue siendo una filosofía de las *quididades*, de las formas. Es por esta razón que entre Dios y los seres, Aristóteles no buscó una relación de posición de existencia; sino de similitud de forma; por ello también su filosofía descansa sobre la *causalidad final* y no sobre la eficiencia productiva.

El encuentro con el Dios de Israel —que "creó" las cosas antes que dejar imitar su sereno pensamiento del pensamiento— provocará la renovación del aristotelismo. La única cuestión que aquí nos interesa estriba en saber si el desplazamiento de acento de la causalidad final a la causalidad productiva estaba conforme con el genio de Aristóteles o bien si no se trata de un desquiciamiento de la problemática aristotélica.

La *ousía* aristotélica es ciertamente "lo que es", se trata desde luego de un sujeto de pleno derecho en relación con lo que le sucede, por ejemplo un hombre o un caballo particular, dice él en el v capítulo de las *Categorías*; es incluso una energía, un foco de acción. Pero los comentaristas recientes (Ross, Tricot, Owens, Gilson) coinciden en decir que Aristóteles se quedó a medio camino entre lo universal y lo concreto y que su noción de *ousía* sufre de una ambigüedad irreductible, que se traduce en las dificultades de traducción: *ousía* es sustancia *y* esencia (Ravaisson traduce esencia, Tricot traduce sustancia, Owens traduce *entity* [entidad]. Es él el que a mi parecer respeta la indiferenciación de la esencia y de la existencia en la *ousía*; hay que encontrar en efecto una palabra que esté intacta en relación con distinciones medievales). Gilson puede hablar de una "sutil eliminación de los problemas vinculados con el hecho fundamental de la existencia".[77] Cf. todo el análisis de Gilson,[78] que concluye así: "Toda esta filosofía que de hecho no se interesa más que en lo que existe, lo aborda siempre de tal manera que el problema de su existencia no tenga que plantearse". Ve en ello la razón fundamental por la cual la cuestión del

[76] Nota: cf. la reducción de la causalidad a la identidad de la forma: la omisión de la singularidad en beneficio de la quididad de las "últimas diferencias" (PR).

[77] Gilson, *L'Être et l'Essence*, *op. cit.*, p. 58 (AC).

[78] *Id.*, pp. 46-58, *cit.*, p. 58 (AC).

"origen del mundo" no tiene sentido en el aristotelismo; finalmente Aristóteles ignora la distinción real de la esencia y de la existencia, eso es lo que hay que suponer para comprender su *ousía*, su "estancia". A partir de ese momento la causa de una cosa es su forma misma y "buscar por qué una cosa es, es buscar por qué ella es ella misma, es pues en verdad no buscar nada de nada".[79] Es pues en virtud de un único y mismo principio que un ser es y que es causa[80] (ya hemos citado ese texto extraordinario de Aristóteles: "Así pues, en todas las producciones, como en todos los silogismos, el principio es la esencia (*ousía*); pues es a partir de la quididad como se hacen los silogismos, y es a partir de ahí como se hacen las generaciones", Z 9 1034 a 30-32). ["Y así como todos los razonamientos tienen por principio la esencia (todo razonamiento parte en efecto del ser determinado" ["De suerte que, como en los silogismos, la sustancia es el principio de todas las cosas (pues los silogismos proceden de la quididad), y aquí, las generaciones" (García Yebra, p. 360)]. La relación de Dios con el mundo no puede ser *existencial*; Dios es causa de "lo que" el mundo es; no es causa de que el mundo "sea" ("La *ousía* desexistencializada de Aristóteles no permite resolver los problemas de existencia y en la medida en que la causalidad eficiente implica un problema de existencia, no permite ofrecer una interpretación adecuada de ese género de causalidad").[81] Son las "teologías del Antiguo Testamento", como dice Gilson, las que introdujeron una problemática de la existencia distinta de la de la *ousía* y antes que todo los árabes musulmanes. Aquí una retrospección a partir de Averroes, Avicena, santo Tomás, permitiría confirmar lo que un análisis directo de Aristóteles nos ha permitido descubrir.

Si Aristóteles hubiese conocido un relato de la creación, habría sin duda hecho de lado las fábulas, pues la creación le hubiese parecido que volvía a llevar al conocimiento filosófico al plano del ser por accidente, fuera pues del campo de la ciencia. Más aún, como dice vigorosamente Owens, el acto puro no puede hacerse fuera de sí porque es enteramente determinado y porque su "actualidad" se vería entonces situada en el paciente que recibe su acción (Θ 8 1050 a 30-31); Owens habla incluso de una "finitud" de una entidad separada, cosa que es, por el contrario, equívoca para decir la *definición* de una forma perfec-

[79] *Id.*, p. 59 (AC).
[80] *Id.*, p. 60 (AC). [El texto que sigue está citado en otra traducción, p. 299.]
[81] Gilson, *op. cit.*, p. 62 (AC).

ta; una "Potencia de Dios" sería una potencialidad achacosa; también, por lo mismo, no hay lugar para la causalidad eficiente en la fuente del ser.[82]

Tal es la razón por la cual la derivación de la pluralidad a partir de la unidad no es un problema aristotélico, sino solamente el poner un orden por la vía de la causalidad final, a una serie jerárquica de formas. La eternidad del mundo es así el *leit-motiv* que se conserva de Parménides a los Atomistas, a Platón, a Aristóteles, a los Estoicos, a Plotino. Pero sobre este esquema común, surgen en la historia filosofías radicalmente discontinuas. Es en virtud de una discontinuidad más importante que la que separa a Aristóteles de Platón, que una problemática medieval del origen radical de la existencia surgirá de la no-filosofía del Antiguo Testamento.

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

Ha llegado el momento de dar una vista de conjunto de la *Metafísica* y preguntarse si Aristóteles cumplió su propio programa.

1. *Continuación cronológica y continuación lógica*

Y primero hay que mostrar cómo se articulan las dos lecturas de la *Metafísica*, la lectura de Werner Jaeger que busca hallar el orden del descubrimiento, el orden cronológico de las tesis, a partir de una *Urmetaphysik* platonizante hacia un estadio propiamente aristotélico, y el orden de la exposición, el que Aristóteles ha querido que el lector siga al dar este último arreglo a escritos de la época y de mentalidad sensiblemente diferentes.

Según el orden cronológico probable, la teología de Λ representaría un estadio anterior: el objeto de la *Metafísica* sería todavía, a la manera platónica, el de determinar una realidad suprasensible; la ontología del Libro E representaría el estadio último: el objeto de la *Metafísica* estaría entonces en ordenar el sentido del ser de manera que englobara y trascendiera la dualidad de las sustancias sensibles (de las

[82] Owens, *op. cit.*, p. 297 (AC).

cuales el conjunto Z H Θ, que fue tardíamente introducido, habría mostrado la realidad y la dignidad ontológicas) y de las sustancias inmóviles heredadas del primer periodo.

Supongamos verdadero este esquema cronológico. ¿Cómo hacer uso de él para comprender a Aristóteles? Hay que mantener firmemente que esta comprensión de Aristóteles sería la mejor e incluso la única posible, si la contradicción de los dos proyectos —el hacer una teología o doctrina del ser divino y el hacer una ontología o doctrina del ser en tanto que ser— fuese una contradicción radical; no quedaría ya en efecto sino volver a repartir en el tiempo psicológico del destino de Aristóteles esas dos empresas y en buscar la motivación igualmente psicológica que ha presidido a tal sustitución. Pero si Aristóteles creyó poder dar ese encadenamiento final a su obra (que sitúa a la teología al final y a la doctrina del ser en cuanto ser en el medio, como una suerte "correa de transmisión" entre la investigación diaporemática de A – E 1, la exploración preparatoria de la *ousía* sensible de Z H Θ y la teoría de las sustancias separadas L M N), es que pensó que esos dos proyectos eran coherentes y que la tesis más antigua de la metafísica como teología era la realización parcial del programa, entrevisto quizá al *último*, de la metafísica como ontología, pero situado *antes* de la teología. La búsqueda de esta coherencia lógica es independiente de la investigación de la sucesión cronológica: solamente si ella fracasa, la explicación psicológica sigue siendo la única posible. Ahora bien, no pocos autores han partido de este postulado de que la tensión entre ontología y teología era insostenible y así la explicación cronológica, que es una explicación psicológica, ha dispensado de *comprender* la obra tal como es, tal como fue querida finalmente.

2. *Recapitulación del problema del ser y de los seres*

Recordemos las proposiciones que son los hitos de la *Metafísica.*

1. La sabiduría es la investigación de las causas y de los principios primeros de las cosas (A): la filosofía es etiología.

2. "Hay una ciencia que estudia el ser en tanto que ser y los atributos que le pertenecen esencialmente." Así empieza Γ 1: la filosofía es ontología.

3. Es de las sustancias (*ousía*) de donde la filosofía deberá aprender

los principios y las causas (Λ 1 1069 a 18);[83] la filosofía es ousiología.

4. "Si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia debe ser anterior y debe ser la filosofía primera" (E 1 1026 a 30); la filosofía es teología ["si hay alguna sustancia inmóvil, ésta será anterior y Filosofía primera" (García Yebra, p. 308)].

De la causa al ser, del ser a la *ousía*, y a la *ousía* primera que es la *ousía* separada, tal es la *vía* aristotélica. ¿Qué produce la unidad de este proceso? La tesis fundamental de que el ser no es un "género" que se divide en especies, sino la unidad analógica de una serie de acepciones que se regulan sobre una significación primera tomada como referencia; los sentidos de la palabra no son equívocos, sino equívoco *pros hèn* (en relación con un sentido de base). He ahí el vínculo metodológico de toda la *Metafísica*. En efecto, si la *ousía* es el sentido del ser en tanto que ser, a su vez el sentido de la *ousía* se ordena según una vía ordenada de ejemplos cuyo primer ejemplo es la sustancia separada.

Todo es poderosamente coherente: todo lo que Werner Jaeger ha establecido es que el sentido del conjunto apareció al último y culmina en estas palabras del final de E 1: "Si no hubiese otras sustancias que aquellas que están constituidas por la materia, la física sería la ciencia primera. Pero si existe una sustancia inmóvil, la ciencia de esta sustancia[84] debe ser anterior y debe ser la filosofía primera: y ella es universal de esta manera porque primera; y a ella le tocará considerar al Ser en tanto que ser, es decir a la vez su esencia y los atributos que le pertenecen en tanto que ser".

Sólo que este proyecto resulta de algún modo algo embrollado. Primero, Aristóteles fue llevado a discernir para la palabra ser no una serie de sentidos, sino cuatro series: 1] la serie que constituye el ser en las categorías (sustancia, calidad, cantidad, lugar, tiempo, y todos los otros modos de significación análogos del ser); 2] el ser como accidente; 3 el Ser en el sentido de verdadero; 4] el Ser como acto y como potencia. Una dilucidación de los sentidos del ser se desarrolla de manera en cierto modo arborescente alrededor del eje *on-ousía-ousía proté* (W. Jaeger habla así de una "fenomenología del ser" desarrollada a partir de esta convicción de que el ser no es un género, sino un haz de significaciones emparentadas); esta fenomenología del ser representa el último estado del pensamiento de Aristóteles sobre el ser (E

[83] "L 2" en el *Curso.*

[84] En el *Curso,* "sustancia" estaba remplazada por error por "sublime".

2-4). Por su parte, la palabra *ousía* es también un foco de proliferación de sentidos; es el primero de una serie ordenada de ejemplos, pero de diversas maneras: es el sustrato de los accidentes (Z 1),[85] es la materia, es la forma, es el compuesto concreto; por analogía, es el accidente que funciona como sustrato. Es incluso lo universal como sustancia segunda. Sobre todo, la *ousía* es "primera" en un doble sentido, primero como forma tomada sin su materia (Z 7 1032 b 1-4) y, en fin, la forma despojada por sí de toda materia (Γ 3 1005 a 35; E 1 1026 a 10-31; Λ 7 1072 a 32), la cual a su vez designa al Dios pensante de Λ 7, a los motores inmóviles de Λ 8, y al intelecto agente, "separado" del cuerpo, del *De Anima* III 4.

De esta forma la *Metafísica* resulta un libro muy sobrecargado de investigaciones anexas; la línea central está marcada por cruces de caminos que son explorados en todos sentidos. Todo ello es, si no simple, al menos coherente.

Pero más allá de la cuestión de la coherencia del proyecto, se plantea la de su realización completa. Aristóteles habría ido hasta el final de su tarea si hubiese mostrado de qué manera "la filosofía primera es universal por ser primera"; solamente indicó la dirección, planteando que la universalidad del ser consiste en la "dependencia" de todos los seres del más excelso de todos ellos; pero el lazo de finalidad —de atracción final— en que consiste a su vez esta dependencia queda como un lazo de imitación extrínseca de lo más perfecto por lo menos perfecto. Aristóteles ignora todo de una donación primera de existencia.

También la unidad de los seres en el ser queda como algo precario, más todavía de lo que es la unidad de las acepciones del ser en la serie de categorías. Toda la ontología de Aristóteles descansa en estas dos "transiciones": del ser en cuanto ser a la sustancia, de la sustancia perfecta a las sustancias segundas; esas dos transiciones designan los dos momentos en que todo, en el aristotelismo, se gana o se pierde.

[85] Más bien Z 3.

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
LA IDEA DEL SER Y EL NO SER